منطق تدبير الاختلاف
من خلال أعمال طه عبد الرحمن



حمّو النقاري



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الاخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

منطق تدبير الاختلاف

من خلال أعمال طه عبد الرحمن

منطق تدبير الاختلاف

من خلال أعمال طه عبد الرحمن

حمّو النقاري


الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

النقاري، حمّو

منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن/ حمّو النقاري.

١٢٧ ص.

ببليوغرافية: ص ١٢٥ - ١٢٧.

ISBN 978-614-431-042-7

١. الفلسفة العربية. ٢. عبد الرحمن - طه - كتابات. أ. العنوان.

181

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٤

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - المكتب الرئيسي: رأس بيروت - المنارة - شارع نجيب العرداتي

هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ **محمول:** ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

E-mail: info@arabiyanetwork.com

القاهرة - مكتبة: وسط البلد - ٢٢ شارع عبدالخالق ثروت

هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥ **محمول:** ٠٠٢٠١١٥٠٢٩٦٤٩٢

E-mail: info@arab-network.org

الدار البيضاء - مكتبة: ٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع مولاي إدريس الأول

هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧ **محمول:** ٠٠٢١٢٦٦٤٣٢٣٠٤٠

E-mail: info-ma@arab-network.org

الرياض - مكتبة: حي الفلاح - شارع الأمير سعود بن محمد بن مقرن

جنوب جامعة الإمام، مقابل بوابة رقم ٣

هاتف: ٠٠٩٦٦٥٥٢١٦١١٦٦

E-mail: info-ksa@arabiyanetwork.com

المحتويات

تقديــم

الإنسان كائن اجتماعي، وتتمثّل اجتماعيته في انتسابه إلى جماعة، والجماعة ما كانت جماعة إلا باجتماعها أو إجماعها على ما يجمع بينها من صلات وروابط تعود إلى اللغة والقيم والاعتقادات؛ فما من جماعة من الجماعات إلا ولها مشترك **يتشارك** فيه أفرادها يمكّنهم من التواصل في ما بينهم ويوجّههم في اختياراتهم العملية والتعاملية، ويكيّفهم في ما يحتكمون إليه من معارف ومعلومات يستندون إليها في تجديد معرفتهم وعلمهم وتكثيرهما، وفي تقويم معرفة وعلم غيرهم وتقديرهما في أفق قبول ما يمكن قبوله منهما وردِّ ما يجب ردّه منهما. إن في هذا **المشترك** يكمن كنه الجماعة وجوهرها، وبه تتميز عن غيرها، ومنه تبدأ وتنطلق في نهجها أو سلوكها أو فعلها اللغوي والعملي والعلمي. وانتساب فرد من الأفراد إلى جماعة معينة ما هو إلا **اتباع وانقياد واهتداء** بالمشترك الذي يمثّل كنهها وجوهرها وميزتها ومبدأها ومنطلقها؛ ويترتب على هذا الأمر أن الخاصة الاجتماعية للإنسان ـ الفرد دائرة وجوداً وعدماً مع **تبعية نسبية أصلية**؛ فالأصل في الفرد أن ينسب إلى جماعة ليتَّبع بوجه من الوجوه ما تجمع عليه هذه الجماعة.

داخل هذه التبعية النسبية الأصلية الحاضنة والمعيِّنة والمحدِّدة للجماعة، ووفق مقتضياتها، يمارس الفرد المنتسب إليها ما ينذب إليه نفسه من اهتمامات وأنشطة، منها ذلك الاهتمام والنشاط المسمى **تفلسفاً**. ويقتضي التفلسف الانتماء إلى جماعة الفلاسفة؛ ومعلوم أن للفلاسفة، في ما يستشكلونه وما يستدلون به، ما يتميزون به عن غيرهم في مفاهيمهم وأحكامهم واعتقاداتهم وعباراتهم واعتباراتهم؛ ويشكّل هذا الذي يميّز التفلسف مشتركاً يتشارك فيه الفلاسفة، وينقاد إليه ويتّبعه ويهتدي به كل من بادر إلى التفلسف؛ من هذه الجهة يقتضي التفلسف الوقوع في تبعية جديدة يمكن تسميتها **بتبعية نسبية فرعية** تلحق التبعية النسبية الأصلية وتُلَقِّحها وتزدوج بها.

طه عبد الرحمن المفكر أحد الفلاسفة المسلمين العرب المعاصرين الذين تجلى فيهم، غاية التجلي، التزاوج الطبيعي والمفروض بين التبعية النسبية الأصلية والتبعية النسبية الفرعية، بوجه غير معهود جعل منه أسطوانة علمية بارزة تحلقّ ويتحلّق حولها ثلة من الباحثين والمفكرين: فمن جهة تبعيته النسبية الأصلية، طه عبد الرحمن مفكر مسلم عربي، مسلم من جهة «المادة»، وعربي من جهة «الصورة»:

ـ فعربيته، الشاهد فيها الفضيلة الفنية والبلاغية التي بها تفضل عباراته وأسلوبه عبارات وأساليبَ أغلب الفلاسفة المسلمين العرب المعاصرين، فضلاً عن اجتهاداته التأثيلية ومنحوتاته التي ولّدها، التي تطفح بها كل مصنفاته وكتبه التي تستلزم، لا محالة، معجماً خاصّاً بها تكون إحدى مفاتيح الإمساك بفكر طه عبد الرحمن وتبيِّنُ جدته.

ـ أما إسلاميته، فلعل الشاهد الأمثل فيها كتابه **العمل الديني وتجديد العقل** (١٩٨٩) الذي انتصر فيه للتصوف وللتجربة الحيَّة الممثّلين لممارسة عقلية خاصة هي ممارسة «العقل المؤيّد» التي تعلو ممارسة «العقل المسدّد» وممارسة «العقل المجرّد»؛ يقول طه عبد الرحمن، مجدِّداً النظر في التصوّف ومبيِّناً فائدته العلمية والعملية:

«وحتى نمثل على هذا التحول والتشكل اللذين تحدثهما التجربة الحية في النظر والعمل، نأخذ إدراك العقل المجرد للشرع وإدراك العقل المسدَّد له، فنبين وجوه التجديد التي تدخلها التجربة عليهما.

فإنّ مدرك العقل المجرد الآخذ بالنظر من الشرع هو أنه **المنهج الذي يحفظ المكلف من أن يضلّ في عقله وأنّ المكلف قادر على تمييز الأحكام التي جاء بها** [الشرع]، كما أنه **قادر على إنزالها على أفعاله.**

لكن هذا الأصل النظري، عند دخول التجربة الحية عليه، يصير أصلين تجريبيين هما: «الخطاب» و«الرؤية»:

أ ـ مقتضى الخطاب أن المكلف يعلم أن الحق يخاطبه في كل شيء، وأن هذه المخاطبة مستمرة باستمرار حياته، وأن نصّ هذا الخطاب، إن حفظ رسوماً في الصحف المطهرة، فمعانيه مودعة في نفس المكلف وفي الأكوان من حوله، وأنّ هذه الأكوان ما قامت ولا استقامت إلا بهذه المعاني الإلهية التي على المكلف واجب طلبها والتعرف إليها والتقرب بها إلى حضرة الله.

ب ـ مقتضى الرؤية أنّ المكلف يعلم أن الله يراه رؤية لا تنقطع، وأن هذه الرؤية إن جاءته بالرضى عن أفعاله سعد سعادة لا يشقى بعدها، وإن جاءته بالسخط شقي شقاوة لا يسعد بعدها، وبذلك فهو مطالب أن يُراقب نفسه ويُراقب الله في كل أفعاله»[1].

أما من جهة تبعيته النسبية الفرعية، فمحطات مسار تَكَوُّن طه عبد الرحمن العلمي، خصوصاً محطتي رسالة دكتوراه السلك الثالث: «langage et philosophie: Essai sur les structures linguistiques de l'ontologie» (١٩٧٢). ورسالة دكتوراه الدولة: «Essai sur les logiques de raisonnements argumentatifs et naturels» (١٩٨٥)، المناقشتين في جامعة السوربون بباريس، فتشهد للمجهود الكبير والاجتهاد المضني اللذين بذلهما طه عبد الرحمن في استيعاب الفكر الفلسفي والفكر المنهجي والمنطقي الغربيين وفي امتلاكهما بوجه لم يقتصر على الوقوف عند «المنطوق» و«المنصوص» فيهما وإنما طمح إلى الارتقاء إلى الوقوف على «روحهما» و«المفهوم» منهما.

بتبعيته النسبية الأصلية وتبعيته النسبية الفرعية جاء الإنتاج النظري لطه عبد الرحمن متسماً بالإبداع والتجديد من خلال البناء على مسلّمات استمدّها مما صحّ عنده من انتسابه إلى أمة الإسلام من **جهة** وإلى أهل العربية من **جهة ثانية**، وإلى أهل التفلسف من **جهة ثالثة**. وتمثل إبداعات طه عبد الرحمن

---

(١) طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل** (الرباط: شركة بابل للطباعة والنشر، ١٩٨٩)، ص ١٤٤.

وتجديداته ثمرات ممارسة نظرية مخالفة للمعهود في التفلسف الإسلامي العربي.

أخصّص هذا المصنّف لمحاولة تقريب تجديدات طه عبد الرحمن النظرية المتصلة باستشكال مسألة «الاختلاف» والتنظير لها، تقريباً وزّعتُ مضامينه على فصلين، **أحدهما** عنونته بـ «معالم منطق الاختلاف العامة» استمددت مادته من أدبيات الحجاج ومنطقياته الغربية المعاصرة وأدبيات المناظرة ومنطقياتها الإسلامية العربية القديمة، و**ثانيهما** عنونته بـ «من أجل تخليق منطق الاختلاف»، وهي إحدى المهام التي كلّف الأستاذ طه عبد الرحمن نفسه بأدائها، والتي تشهد على تميّزه في حقلَيْ «الفكر الإسلامي» و«الفكر الفلسفي» المعاصريْن، استمددت مادته من مؤلفات المفكر طه عبد الرحمن العديدة ومن أخذي عنه طالباً ومتعلّماً لمدة طويلة لم تنته.

آمل أن يكون هذا المصنّف دليل اعتراف بالجميل. . . وعوناً لغير المتخصص للاقتراب من حيوية فكر أستاذي طه عبد الرحمن.

الفصل الأول

معالم منطق الاختلاف العامة

لبيان جدِّية المجهودات النظرية التي بذلها الأستاذ طه عبد الرحمن في التنظير لتأصيل الحق في الاختلاف، ولإبراز الآفاق التجديدية لهذه المجهودات، ارتأيت أن أمهِّد لهذا البيان وهذا الإبراز باجتهاد خاص أقرِّب به، للقارئ العربي الكريم، الوجوه والكيفيات التي طُرحَت بها مسألة «الاختلاف» في الدرس المنطقي الحجاجي الغربي المعاصر؛ وهو اجتهاد خاصٌّ أحسست بضرورة تقلد أعبائه بفعل ما استمددته من مدد معرفي من أستاذي الفاضل طه عبد الرحمن طيلة مدة تعلّمي على يديه الكريمتين.

إن من شأن هذا التمهيد المقرِّب أن يبيِّن معالم الإطار النظري المنطقي والفلسفي الإنساني العام، كما هي مستقرة اليوم، الذي ينبغي في اعتقادنا أن تدمج فيه اجتهادات الأستاذ طه عبد الرحمن المنطقية والفلسفية، وذلك لكي تُدرَك حقّ الإدراك قيمة آثار مساهمات المفكر طه عبد الرحمن المنطقية والفلسفية وقَدْرها في تطوير تصوير معالم هذا الإطار النظري المنطقي والفلسفي الإنساني العام وتجديده.

أولاً: الاختلاف وحرية التفكير

يُعدّ مفهوم «**الحرية الفكرية**» (La Liberté spirituelle)[1] من

(١) لفظة «Esprit» لفظة متسعة الدلالة والمقصود بها هنا «العقل» أو «الفكر».

المفاهيم الأساس التي استخدمت في استشكال الصلة بين «النظر» (Le Raisonnement) و«الحرية» (La Liberté)، وذلك منذ اللحظات الأولى لتبلور بدايات المنطق الحجاجي الغربي المعاصر، خصوصاً في الكتابات الأولى لشيخ المدرسة الحجاجية البلجيكية شاييم برلمان. إن «الحرية» كقيمة عليا، لا تطال أفعال الجوارح فقط وإنما تطال أيضاً أفعال القلوب بعامة وأفعال النظر بخاصة.

تتمثّل «الحرية الفكرية» في مظهرين متكاملين، مظهر أول اصطلح على تسميته باسم «la Liberté d'invention»؛ ومظهر ثانٍ اصطلح على تسميته باسم «La Liberté d'adhésio»:

● فالحرية الفكرية حرية «Invention» ليس بمعنى «**الإبداع**» ولكن بمعنى «السعي المنقِّب الواجد الملتقي والكاشف والكاسب»، إن معاني «**النَّقْب**» («Le Mouvement vers l'intérieur» = «in») «الوجود» و«**الالتقاء**» و«**الكشف**» و«**الكسب**» («venir»، trouver، «rencontrer»، «découvrir»، «acquérir»).

هي المعاني المستحضرة في مفهوم «l'invention»، المُوَلَّد من «in» و«venir»، هي المعاني التي ينبغي ألا تغيب عن الأذهان حتى وإن أُدِّيَ معنى «invention» بلفظة «الإبداع» العربية. تتجلى «الحرية الفكرية»، إذاً، في **تمتيع «النظر» بحقّه المطلق في التنقيبِ لأجل التخَرّج إلى ما يمكن أن يجده ويلقاه ويكشف عنه ويكتسبه، وتبعاً لذلك يبيِّنه ويعرضه على الغير.** وهذا الذي يتمّ التخرّج إليه هو الذي يدُلّ على «**أصالة**» المتخرِّج وبالتالي على جواز الاستمداد منه واللجوء إليه

والاقتداء به، أي على جواز جعله «أصلاً يبنَى عليه».

● والحرية الفكرية حرية «Adhésion» ليس بمعنى «الانتماء» ولكن بمعنى «**التَّوَجُّهِ نحو الغير للتعلق والارتباط به والتوافق معه في الرأي**». إن معاني «التوجّه» (le mouvement vers = «ad»)) و«**التعلق**» و«**الارتباط**» و«**التوافق في الرأي**» ـ ((«Haerere» = être» ،«s'attacher à » ،«être attaché moralement, sentimentalement» du même avis») هي المعاني المستحضرة في مفهوم «Adhésion» ذي الأصل اللاتيني المتمثّل في «Adhaerere»، وهي المعاني التي ينبغي ألا تغيب عن بالنا حتى وإن ترجمنا لفظة «Adhésion» بلفظة «الانتماء».

تتجلّى الحرية الفكرية إذن في تمتيع «**الناظر**» **بحقِّه المطلق في أن يتوجّه نحو من يريد لِيَتَعَلَّقَ به في ما تَخَرَّجَ إليه ويرتبط به ويوافقه في ذلك**؛ وفي هذا التوجّه نحو الغير تكمن أسباب تشكّل «الجماعات الفكرية» أو «المذاهب النظرية» والتئامها.

إن «**الحرية الفكرية**» بمظهريها السابقين، مظهر «**الحق في الإبداع**» ومظهر «**الحق في الانتماء**»، ليست حريةً مرسلَةً لا انضباط فيها، وإنما هي حرية مضبوطة بجملة من المعايير بمراعاتها تكون حرّية مشروعة ومعقولة ومقبولة. كما إن هذه الحرية، من جهة تفعيلها وممارستها، تشمل المجالات كلها علمية كانت أم عملية.

فمن معايير «**حرية الإبداع**» أن يكون «**المبتَدع**» **الذي تمّ وجوده ولقياه وكشفه واكتِسابه مما يجب فيه الاحتجاج**؛ إنه

بمثابة «مدّعى» «Thèse»[٢] يدَّعي صاحبُه أنه «الحقّ» أو «الصادِق» أو «الثابت» [المجال العلمي]؛ أو أنه «المفضَّل» و«المقدَّم» و«المرجَّح» [المجال العملي]، وعليه لزمَه أن يُسندَ هذا المدّعي ويدلل له.

الحق في «حرية الإبداع» باعتباره حَقّاً في «حرية الادعاء» مكمّل إذاً بواجب هو «واجب إسناد هذا الادّعاء والاحتجاج له» من خلال نصبِ دليل أو أدلة يترتّب على التسليم بها إما رفع كُلِّ تردّد في قبول المدعى، وإما على الأقل التخفيف والتقليل من درجة الشك في صدق المدعى وثبوته أو صوابه وفضيلته.

ومن معايير «**حرية الانتماء**»:

ـ أن يُلْزَمَ «**المُنْتَمِيُ**» بواجب هو «**واجِبُ امتناع كَوْنِ انتمائه انتماءَ خضوعٍ وخنوعٍ وإنما وجوب كون انتمائه انتماءً ناجماً عن قرارٍ حاسمٍ وقاطعٍ يَرْهَنُ» المنتمي** «به نفسه ويعقلها به».

ـ وأن يُلْزَمَ «المُعْرِضُ» عن الانتماء الذي اختار بحرية ألا يوافق الغير في رأيه بواجب هو «**واجبُ الاعتراض على المدعى أو على ما يُسْنِدُ المدعى، أو واجبُ معارضة المدعى بمدعى مُضادٍ أو مُناقِضٍ**»[٣].

---

(٢) Thèse بمعنى «القضية» (La Proposition) بصفة عامة و«القضية المدعاة» (La proposition qu'on avance) بصفة خاصة.

(٣) الفرق بين «الاعتراض» و«المعارضة» أننا نكون في «الاعتراض» أمام مقام الامتناع عن التسليم بما ندعَى إليه، وفي «المعارضة» أمام مقام نصب الأدلة على بطلان ما نُدعَى إلى التسليم به من خلال التدليل على صدق نقيضه أو ضِدّه «في العمل الجماعي» (Stratégies discursives).

إنّ معايير «**حرية الإبداع**» و«**حرية الانتماء**»، في المجال العلمي أو في المجال العملي، معايير نسبية لا تَعْلُو على الزمان بأَبَدِيَّتِها أو سرمديتها، ولا تُقَيِّدُ الأشخاص كلهم بإطلاقيّتها وعمومها، إنها معايير قد تختص بزمان دون زمان، وقد تناسب أفراداً دون أفراد.

باستكشال الصلة بين «النظر» و«الحرية» في الفكر الحجاجي الغربي المعاصر، تقرّرت حقائق ثلاثة:

ـ لِكُلٍّ **الحقُّ** في أن يَدَّعِيَ ما يرى، وعليه **واجِبُ** التدليل على ما ادَّعى.

ـ لِكُلٍّ **الحقُّ** في الانتماء إلى جماعة فكرية ما، وعليه **واجِبُ** بناء انتمائه على قرار يتخذه لا إكراه فيه ولا خنوع ولا خضوع.

ـ لِكُلٍّ **الحقُّ** في الإعراض عن الانتماء إلى جماعة فكرية ما، وعليه **واجِبُ بناء** امتناعه عن الانتماء على الاعتراض أو المعارضة.

التحرر الفكري، إذاً، فِعلٌ تتكامل فيه حقوقٌ بواجبات تكاملاً ينضبط بجملة من المعايير نسبية وخاصَّة.

إن التحرّر الفكري، باعتباره ممارسة نظرية، بابٌ من أبواب حصول «**الاختلاف**» أو «**الخلاف**» بين المفكّرين والنظّار؛ إنه مناسبة للتواجه والتقابل في أُفُقَيْ «**الاجتماع**» و«**الافتراق**» و«**الاتصال**» و«**الانفصال**»، أكان ذلك بين الأفراد والأشخاص أم كان بين الجماعات والفرق؛ إنه وسيلة من وسائل تدبير «**الحوار الاختلافي**» الذي تقتضيه «**المغايرة**» الحاصلة قطعاً

وضرورةً بحصول «**الغير**» و«**الأغيار**» مع «**الذات**» و«**الأنا**»؛ إذ لا وجود إنساني إلا بـ «**الغيرية**»؛ كما إنّ النظر في «التحرر الفكري» لا يمكن استيفاؤه إلا بالنظر في «**الحوار الاختلافي**».

ثانياً: الحوار الاختلافي

لقد تمّ تناول **الحوار الاختلافي**، في المنطق الحجاجي الغربي المعاصر، ضمن درس ظاهرة «**التوجه إلى الغير بالقول**» التي يسمّيها بعضهم اصطلاحاً (La Stratégie discursive)[٤].

يقع التوجّه بالقول إلى الغير بأحوال مختلفة ينَاسب كلّ حالٍ منها مقام قوليّ متميِّز:

● فقد يقع التوجّه إلى الغير بالقول بكيفية يوضع فيها هذا الغير موضع السامع والمنصت فقط بحيث لا يعتبر فيه إمكان ردِّه وتجاوبه اللغوي مع القول الموجَّه إليه، أي لا يُعتبر فيه إمكان تحَوُّلِهِ إلى قائِلٍ هو أيضاً. وقد اصطلح على تسمية هذا النوع من التوجه القولي إلى الغير بمصطلح «Allocution»[٥]. وغنيّ عن البيان أنّ هذا المقام القولي مقام توصيليّ في جوهره وليس مقاماً تواصلياً.

---

(٤) انـظـر: *L'Argumentation: Colloque de Cerisy, [du 22 au 29 août, au Centre culturel international de Cerisy-la-Salle]*; textes éd. par Alain Lempereur, philosophie et langage (Liège: Mardaga, 1991).

(٥) «Allocution» من اللفظة اللاتينية «Allocutio» ومن الفعل «Alloqui» الذي يعني المخاطبة العلنية الملقاة أمام جمع أو أمام عين من الأعيان؛ والغالب في هذه المخاطبة أن تكون مصطنعة ومُمِلّة، يَبعدُ أن يتجاوب معها المتلقي: من هنا ساغ استعمال هذه اللفظة لتأدية معنى غياب إنزال المتلقي السامع منزلة من يمكن أن يستجيب بالرد والجواب.

• وقد يقع التوجه إلى الغير بالقول بكيفية لا يوضع فيها هذا الغير موضع السامع والمنصت فقط ولكن أيضاً موضع المستجيب بالقول لما يسمع، أي موضع القائل أيضاً، وإن كان قوله يأتي عقب القول الذي سمعه. وقد اصطلح على تسمية هذا النوع من التواجه القولي بمصطلح «Interlocution»[6]. ولا شك في أنّ هذا المقام القولي يُمَثِّل مقاماً تواصلياً وليس مجرد مقامٍ توصيلي مزدوج يتناوب فيه كل واحدٍ من القائلَين على وضع صاحبه موضع السامع والمنصت فقط.

المقام القولي، إذاً، مقامان: «**مقام تَوْصِيلِيٌّ**» و«**مقامٌ تواصُلِيٌّ**»، والْمُعْتَبَرُ منهما في مقاربة الحوار الاختلافي هو المقام التواصلي.

يتميز المقام التواصلي بطبيعة الغير الحاضر فيه، فقد يكون هذا الغير الذي يُوَجَّهُ القول إليه **جماعة** من الأفراد، كما هو الشأن في المجالس الخطابية التي يخاطب فيها شخص معين مجموعة من الأشخاص، وقد يكون هذا الغير الذي يُوَجَّهُ إليه القول فرداً معيناً ومخصوصاً، كما هو الشأن في التواصل الواصل بين شخصين محدَّدَين؛ وتمثل الحالة الأولى

---

(٦) «Interlocution» من اللفظة اللاتينية «Interlocutio» ومن الفعل «Interloqui» الذي يعني قطع كلام الغير؛ ومعلوم أنّ هذا القطع لا يكون إلا بكلام مقابل. إن فعل «Interloqui» مركب من الحرف «inter» الذي يدلّ على «الانفصال» و«الاتصال» أيضاً ومن الفعل «Loqui» الذي يدلّ على «الكلام» و«التعبير». من هنا ساغ استعمال هذه اللفظة للدلالة على التواصل الموجود بين المتكلم «Locuteur» وعلى المتجاوب معه القاطع لكلامه المنفصل عنه والمتواصل معه «Interlocuteur».

مقاماً تواصلياً متعدد الصوت «Interlocution plurivocale»، وتمثّل الحالة الثانية مقاماً تواصليّاً اثنيني الصوت «Interlocution bivocale». وغني عن البيان أن أقرب وأيسر طريق للاقتراب من ظاهرة الحوار الاختلافي هو الطريق الذي يفترض أصلية المقام التواصلي اثنيني الصوت، وفرعية المقام التواصلي متعدّد الصوت، لأن هذا الأخير يمكن أن يُعَدَّ تكثيراً للأَوَّلِ وتركيباً له على مثله أو أمثاله. ومن هنا غلب على المنطقيات الحجاجية، قديمها وحديثها، قَصْرُ اهتمامها على المقام التواصلي المفروضة أصليته، المقام التواصلي اثنيني الصوت.

إن **المقام التواصلي اثنيني الصوت**، من حيث الهدف الذي يراد الوصول إليه أو الغرض الذي يتوخّى تحقيقه باعتباره مآلاً للتواصل، صنفان:

١ ـ صنف يكون فيه هذا الهدف وهذا الغرض مآلاً واحداً يَؤُمُّهُ كِلا المتواصلين فيتشاركان في العمل على الوصول إليه وتحقيقه، وقد خُصَّ هذا الصنف من التواصل باسم «Entretien»[٧].

٢ ـ صنف ثانٍ يكون فيه هدف أو غرض أحد المتواصلين مغايراً لهدف أو غرض المتواصل الآخر، فيكون ما يؤمه أحدهما مغايراً لما يؤمه الثاني، كأن يقع التغاير بين الطرفين المتواصلين:

---

(٧) «Entretien» من «Entretenir» الذي يدلّ في أصله على «التكافل» ومن ثمة أُجيزَ به للدلالة على «التحدّث مع الغير» و«تبادل الكلام معه» ليُخَصَّ بالمحادثة الواقعة بين أهل الاختصاص.

أ ـ إمّا في الدوافع النفسية الداخلية الباعثة على التوجه بالقول إلى الغير بحيث يصبح التواصل مجرد مناسبة تُسْتَغَلُّ من الطرفين المتواصلين للتخفيف مما يثقل النفس من هموم ومتاعب، فتصير وظيفة التواصل وكأنها وظيفة «**علاجية مُتَوَحِّدة**». ولا شك في أنّ هذا النوع من التواصل نوع مُزَيَّفٌ لا فائدة فيه من جهة مساهمته في التقريب بين المتواصلين؛ من هنا اصطلح على تسميته باسم «Pseudologie».

ب ـ وإمّا في المرامي الحجاجية الخارجية المقصودة من التوجه بالقول إلى الغير، بحيث يكون التواصل سبباً ومدخلاً من أسباب ومداخل الاحتجاج والاستدلال اللذين تُبْرَمُ بهما الآراء والدعاوى وتُنْقَضُ. تُصبح وظيفة التواصل هنا وظيفة «**إثباتية**» من **جهة**، ووظيفة «**إبطالية**» من **جهة أخرى**، إثباتاً للرأي أو المدّعى الخاص، وإبطالاً لرأي الغير أو مدّعاه. ولا شك في أنّ العقلاء يُجْمِعُونَ على تقدير هذا النوع من التواصل وتثمينه لما فيه من **تَعَقُّلٍ وتَعَاقُلٍ** يَلْتَزِمُ بهما المتواصلان معاً؛ وقد خُصَّ هذا النوع من التواصل بمصطلح «Altercation»[(٨)].

يُمَيَّزُ في المقام القولي المسمى «Altercation» تبعاً لطبيعة مراعاة ضوابط الإثبات والإبطال، بين نوعين:

---

(٨) «Altercation» من اللفظة اللاتينية «Altercatio» ومن الفعل «altercari» الذي يعني «حاور» و«ناقش» و«ناظر» «avoir une discussion»؛ وقد خُصِّص استعمال «Altercation» للدلالة على «المناظرة القضائية» ومن ثمة غُلِّبَ فيه البعد التنازعي العنيف؛ وإنّ هذا التخصيص غير معتبر في سياق حديثنا هنا لأنّ المراد هو إبراز جِدِّية وقوة التواصل الحجاجي بين الطرفين المختلفين.

أ ـ فقد يكون المَرْعِيُّ من هذه الضوابط **واحداً** عند الطرفين المتواصلين.

ب ـ وقد يكون المرعيّ منها عند هذا الطرف **مغايراً** للمرعيّ منها عند الطرف الآخر.

يُصْطَلَحُ على تسمية النوع الثاني الذي تكون فيه ضوابط الاستدلال والاحتجاج عند أحد المتواصلين مخالفة ومتزايلة مع ضوابط الاستدلال والاحتجاج عند المتواصل الآخر باسم «Différend»[٩]. إننا في هذا المقام التواصلي المخصوص لا نكون فقط أمام اختلاف في الرأي وفي المدّعى بين المتواصلين، ولكن أيضاً أمام **اختلاف في كيفيات الإثبات والإبطال ووجوههما التي ينهجها كلا المتواصلين**؛ إننا هنا أمام اختلاف من درجة عليا، إننا أمام «**خلاف عالٍ**».

أما النوع الأول من «Altercation» الذي تكون فيه **آليات الإثبات والإبطال**، التي يُعْمِلُها ويُشَغِّلها أحد المتواصلين في الاحتجاج لرأيه ومدّعاه والاحتجاج على رأي خصمه ومدّعاه، **مشروعة ومقبولة من لدن المتواصلين معاً**، فقد مُيِّز

---

(٩) «le différend» يعني غياب التوافق وانعدامه بين الشخصين (un désaccord entre personnes) والأصل في هذه الدلالة هو مفهوم الانفصال أو الفصل بالمعنى المنطقي «la différence» الذي يعني الخاصة المميزة التي بها تنفصل الأشياء بعضها عن بعض من جهة وفعل الحمل إلى وجهات مختلفة من جهة أخرى: والأصل في هذا المفهوم هو الفعل «différer» الفرنسي المنقول عن الفعل اللاتيني «differre» المركب من «dis» كحرف دال على التشتت والتنوع و«ferre» الدال على «الحمل» «porter». ومُسَوِّغ استعمال «différend» للدلالة على الفُرقة والتنافر يتمثّل في أن الشخصين اللذين يغيب بينهما التوافق وينعدم وكأنّهما محمولان في مسارين واتجاهين متزايلين ومتدافعين ولا يجمعهما لا مكان ولا موقف.

فيه بين نوعين جزئيين، خُصَّ أحدهما باسمي «Dispute»[١٠] و«Eristique»[١١] وخُـصَّ الآخـر بـاسـمـي «Discussion Contradictoire»[١٢] و«Polémique»[١٣].

يَتشعَّبُ المقام التواصلي المسمى «Altercation»، إذاً، إلى مـقـامـات ثـلاثـة: مـقـام «le Différend» ومـقـام «Dispute» أو «Eristique» ومقام «Discussion Contradictoire» أو «Polémique».

إن كان الجامع بين هذه المقامات الثلاثة هو أن ما يتوخّاه أحد المتواصلين فيها من الأغراض والأهداف مغاير لما يتوخّاه الآخر ـ كأن يريد أحد الطرفين الإثبات ويريد الطرف الآخر الإبطال ـ فإنّ الفرق بينها يعود إلى اعتبارات معنوية:

---

(١٠) «Dispute» الأصل في هذه اللفظة الفعل «Disputer» من الفعل اللاتيني «Disputare» الذي يعني البيان والتوضيح بعد الفحص والنقاش (mettre au net après examen et discussion) ومن ثمة «النظر» و«الحوار» و«التفكير» [= «التفريك»] وهو فعل مركّب من «dis» وهو حرف يدل على الفصل ومن الفعل «putare» الذي يدل على «التنقية» ومن ثمة على «الإيضاح». إن المبرّز اليوم في دلالة «dispute» هو معنى «المنافسة» و«المصارعة» بغية امتلاك شيء من الأشياء من جهة وحضور العنف والعدوانية في هذه المنافسة والمصارعة من جهة أخرى.

(١١) «Eristique» من اللفظة اليونانية «eristikos» الدالة على «المشغوف بالمجادلة» ومن «eristikê» الدالة على «فن الجدل»؛ والأصل في هذه الألفاظ هو «eris» اليونانية التي تعني «المنافسة» و«المخاصمة».

(١٢) إن الأصل في مفهوم «Discussion» هذا الفعل اللاتيني «discutere» الذي يعني لغة «الخلخلة» و«التحريك بقوة» بغية «الإسقاط»؛ لكن أجيز به للدلالة على مجرّد المحادثة مع الغير. وتقييد مفهوم «discussion» بوصف «التناقض» سيؤدي معنى «التناقض» و«التساقط» في الكلام.

(١٣) «polémique» الأصل فيها «polemos» اليونانية التي تعني «الحرب» و«النّزال».

ـ إن المعتبر في المقام التواصلي المسمى «Différend» هو التنبيه إلى أنّ **الاختلاف** بين المتواصلين لا يكون فقط في الغرض والهدف والرأي والمدّعى، وإنّما يكون أيضاً **في طريقة النظر والتفكير**؛

ـ أما المعتبر في المقام التواصلي المسمى «Dispute» و«Eristique» فهو:

• إما **تبادل الكلام العنيف والعدواني** بين المتواصلين المتعارضين [بالنسبة إلى «Dispute»].

• وإما **التصادم والتدافع** الحاصل بين المتواصلين المتعارضين [بالنسبة إلى «Eristique»].

ـ أما المعتبر في المقام التواصلي المسمى «Discussion Contradictoire» و«Polémique» فهو:

• إما **التناقض** بين المتواصلين في ما يستفيدانه ويُحَصِّلانه [بالنسبة لـ «Discussion Contradictoire»].

• وإما **التَّصارع والتَّغالب** بين المتواصلين المتعارضين [بالنسبة إلى «Polémique»].

أما المقام التواصلي المسمى «Entretien» الذي يختص بكون الغرض من التواصل واحداً عند المتواصلين فَيُمَيَّزُ فيه بين صنفين:

• **صنف يتماثل فيه المتواصلان من حيث ما يبعثهما على الانخراط في التواصل** الذي لا يكون إلا مجرد الرغبة الداخلية والنفسية في **التلاغي وتبادل الكلام** بحيث تصبح وظيفة التواصل

وظيفةً لَغْوِيةً (Fonction phatique)، وقد خُصَّ هذا الصنف باسم (Conversation)[١٤].

● **وصنف يتماثل فيه المتواصلان من حيث جعل التواصل الحاصل بينهما ذا غاية تدليلية** لا تتحقّق إلا عبر **التحاجج وتبادل الآراء**، أكان ذلك في المجال العملي السلوكي أم كان في المجال العلمي النظري. وعليه تَشَعَّبَ هذا الصنف إلى نوعين من التواصل الحجاجي، **تواصل حجاجي عملي سلوكي وتواصل حجاجي علمي نظري**.

للتواصل الحجاجي العملي السلوكي بعدان:

● **بُعْدٌ نفعيٌّ مصلحيٌّ** بحيث يكون الهدف المشترك من التواصل هو أن يعمل كل واحد من المتواصلين على تحقيق «**النافع**» و«**الصالح**»، فإن كان المتواصلان ينتميان إلى **طائفة واحدة** سمّي هذا النوع باسم «Conférence»[١٥]؛ وإن كانا ينتميان إلى **طائفتين متقابلتين تتعارض منافعهما ومصالحهما** سمي هذا النوع من التواصل باسم «Négociation»[١٦].

---

(١٤) «Conversation» من اللفظة اللاتينية conversatio التي أجيز بها من دلالتها الأصلية على «الوِصال» بمعناه الجنسي إلى تأدية مجرد معنى «التواصل اللغوي».

(١٥) «Conférence» من الفعل اللاتيني «conferre» المركب من «Cum» الدال على «المشاركة» ومن الفعل «ferre» الدال على «الحمل» ومن الاسم «conferentia» الدال على «المقابلة» وعلى «الاجتماع» من جهة وعلى الحوار الجاري بين عدة أشخاص بصدد مسألة مهمة من جهة أخرى.

(١٦) «Négociation» الأصل فيها مفهوم «Négoce» من اللاتينية «negotium» التي تعني «الشغل» و«الصفقة»؛ من هنا استعملت «Négociation» للدلالة على «سلسلة من المحادثات والخطوات القاصدة للانتهاء إلى توافق وإلى إبرام صفقة من الصفقات».

● **وبُعْدٌ تقويمي خُلقيّ** بحيث يكون الهدف المشترك من التواصل وصول المتواصلين إلى **تحديد القيمة الخلقية** لعمل من الأعمال وسلوك من السلوكات، وقد خُصَّ هذا النوع من التواصل باسم «Délibération»(١٧).

أما التواصل الحجاجي العلمي النظري فقد مُيِّزَ فيه بين أنواع ثلاثة:

أ ـ نوع خُصَّ باسم «Débat»(١٨)، وهو ذلك التواصل المتمثّل في **التشارك** بين المتواصلين في الفحص **الجادِّ للأدلة المثبتة للرأي والأدلة المبطلة له.**

ب ـ ونوعٌ خُصَّ باسم «Controverse»(١٩)، وهو ذلك التواصل الذي يتجسّد في **المعارضة والمدافعة الحاصلة في المَنَازِع والمَسَالِك التي يذهب فيها المتواصلان المتضادان،** أي التواصل المتمثّل في **التضاد في المذهب.**

ج ـ نوع خصّ باسم «Confrontation»(٢٠)، وهو ذلك التواصل المتمثّل في **اطّراد وتتالي وتتابع أفعال المقارنة**

---

(١٧) «Délibération» من الفعل اللاتيني «deliberare» الذي يعني «التقدير العقلي» و«التفكير المتروي» و«اتخاذ القرار». والأصل في هذا الفعل هو مفهوم «الوزن»، ومفهوم «الميزان» [«libra» = «balance»].

(١٨) «Débat» من الفعل «Débattre» الذي يعني لغة «الإمعان في الضرب» ومن ثمة أجيز به للدلالة على «القوة في النقاش» و«القوة في الدرس» أو «التدارس».

(١٩) «Controverse» من اللفظة اللاتينية «Controvertia» التي تعني «الاصطدام» وهي مركبة من «Contra» التي تعني «المعاكسة» ومن «Versus» التي تعني «التوجه».

(٢٠) «Confrontation» من اللفظة اللاتينية «Confrontatio» التي تعني «الوصل بين أمرين بنية المفاضلة بينهما أو المقارنة بينهما».

والمقايسة والمفاضلة بين آراء المتواصلين المتواجهة والمختلفة الواحد تلو الآخر.

يتحصّل مما سبق أنّ المقامات الحوارية الاختلافية التي للمنطق الاختلافي تتعلُق بها مقامات تسعة:

١ ـ مقام Le Différend →

٢ ـ مقام La Dispute → و L'Eristique

٣ ـ مقام La Polémique → و La Discussion Contradictoire

٤ ـ مقام La Conférence → و L'Entretien Dirigé

٥ ـ مقام La Négociation →

٦ ـ مقام La Délibération →

٧ ـ مقام Le Débat →

٨ ـ مقام La Controverse →

٩ ـ مقام La Confrontation →

يُقَربها الجدول الآتي ذو العمودين، الأيمن منهما يندرج فيه الحوار الاختلافي الذي يغيب فيه التماثل في طرق التفكير والنظر، والأيسر منهما، وهو الأهم، تندرج فيه أنماط الحوار الاختلافي التي لا يحضر فيها الاختلاف في طرق التفكير والنظر.

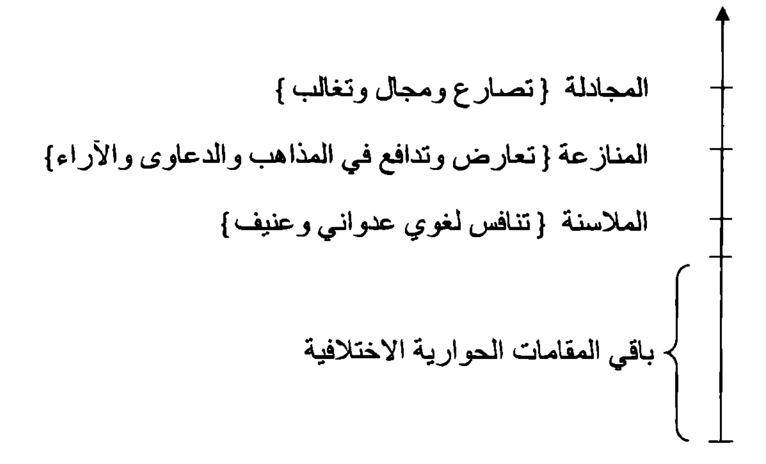
منطق إدارة الكلام بين اثنين لرفع الاختلاف بينهما

بوجود تنافر وفُرقة في أصول التدليل وقواعده (منطق الاستدبار)	بوجود توافق واجتماع على أصول التدليل وقواعده (منطق الاحتجاج)
منطق الافتراق: منطق إدارة الكلام بين اثنين المسماة Différend	**منطق الملاسنة**: منطق إدارة الكلام بين اثنين المسماة **Dispute** و**Eristique** التي تعرف فضلاً عن المواجهة والمنافسة بين هذين الاثنين نسبة ما، قلّت أو كثرت، من العنف والعدوانية اللفظيين.
منطق المجادلة: منطق إدارة الكلام بين اثنين المسماة **Polémique** و**Discussion contradictoire** التي تعرف صراعاً وسجالاً وتغالباً حدّت قوته أو خفّت.	
منطق المراجعة: منطق إدارة الكلام المسماة **Conférence** و**Entretien Dirigé** التي يُراجع فيها مُدِيرا الكلام باعتبارهما من أهل الاختصاص ويفحصا ويختبرا ويمتحنا بوجه متعاون ومتكافل دعوى من الدعاوى.	
منطق المفاوضة: منطق إدارة الكلام المسماة **Négociation** التي يتسلسل فيها الكلام بين المتواصلين بقصد الانتهاء إلى توافق كي تتحقّق مصلحة المتواصلين معاً.	
منطق المداولة: منطق إدارة الكلام المسماة **Délibération** التي يُبذل فيها أقصى جُهدٍ ممكن في فحص وتدبر القرار الذي سيتخذ أو الفعل الذي سينجز.	
منطق المناظرة: منطق إدارة الكلام المسماة **Débat** التي يقع فيها الفحص الجادّ لما يشهد للدعوى والمذهب ولما يشهد عليهما، أي لما يثبتهما ولما يبطلهما.	
منطق المنازعة: منطق إدارة الكلام المسماة **Controverse** التي تقع فيها المعارضة والمدافعة بين المتواصلين في الادعاء والرأي.	
منطق المفاضلة: منطق إدارة الكلام المسماة **Confrontation** التي تختص بإجراء المقارنات أو المقايسات المطّردة والمتتالية بين موضوعات الخلاف الحاصل بين المتواصلين موضوعاً بعد موضوع.	

ثالثاً: الترتيب السُلَّمِي لأنماط الحوار الاختلافي

إن المقامات الحوارية الاختلافية الثمانية[٢١] السابقة التي يوجد فيها توافق من المختلفين على أصول التدليل وقواعده واجتماعهما عليها، والتي للمنطق تَعَلُّق بها، يمكن أن تُرتّبَ ترتيبات سُلَّمِيَّة مختلفة تبَين تدرجها من حيث القدر والقيمة والحسن والفضل وذلك تبعاً لمعايير موجّهةٍ:

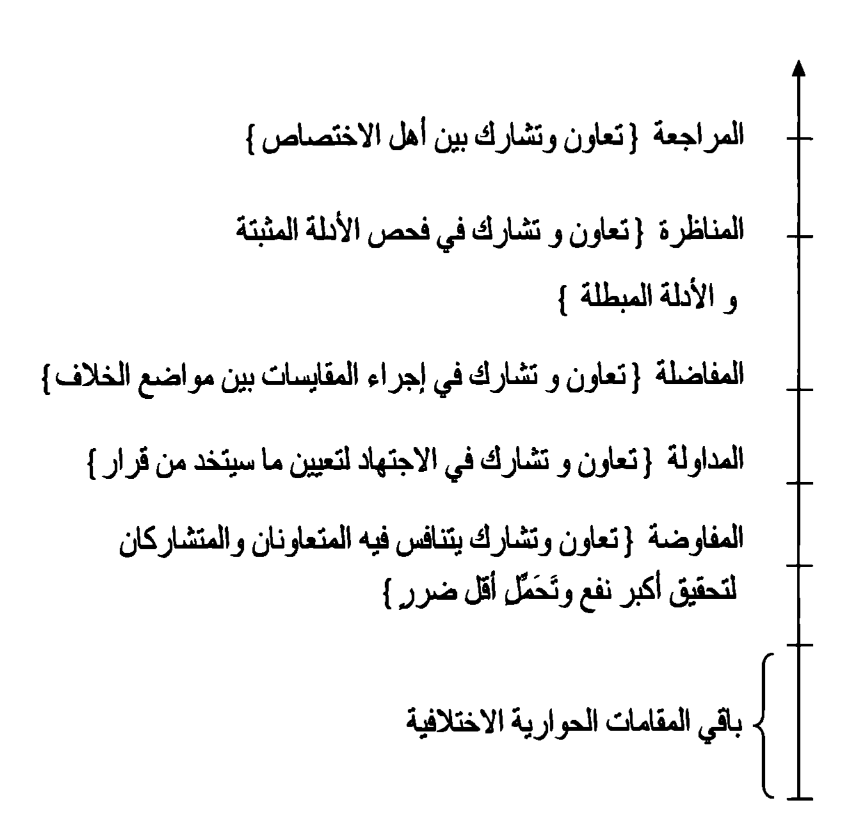
* فقد يكون معيار التقدير والتفضيل معيار التغالب والتصارع فَتُقدر بذلك المقامات الحوارية الاختلافية التي يقع فيها هذا التغالب وهذا التصارع وتُفَضَّلُ، فنحصل تبعاً لذلك على ترتيب سلَّمي تنَزلُ في أعلى درجاته الإدارات الكلامية المسمّاة «مجادلة» و«منازعة» .... وملاسنة» أي السُّلَّم:



---

(٢١) بما أن مقام «التدابر» (Le Différend) ليس مقام تواصل، كانت المقامات الحوارية الاختلافية ثمانية. وينبغي أن نشير إلى أن كل مقام من هذه المقامات يستدعي منطقاً خاصاً به.

... وقد يكون معيار التقدير والتفضيل معيار التعاون والتشارك فتُقدَّر بذلك المقامات الحوارية الاختلافية التي يقع فيها هذا التعاون وهذا التشارك وتُفَضَّلُ، فنحصل بذلك على ترتيب سلمي تدرَج في أعلى مراتبه المقامات الحوارية المسماة «مراجعة» و«مناظرة».... و«مفاضلة» و«مداولة» و«مفاوضة» أي السلّم:



إن المقامات الحوارية الاختلافية الثمانية، بغض النظر عن صورها الترتيبية السلمية، مقامات مثالية ونموذجية لا تتحقّق خالصة ونقية في الواقع الحواري الاختلافي؛ إن ما يقوم من حوار بين مختلفين مُعَيَّنين ومُجَسَّدَين في الواقع يكون دائماً حواراً مُختَلطاً، غير خالصٍ ولا نقيٍ، تتجاذبه، بدرجة أو بأخرى، مختلف منازل ودرجات ورتب سلّم المقامات الحوارية الاختلافية الثمانية؛ فالمقام الحواري الاختلافي الذي يَغْلُبُ فيه، مثلاً، التعاون والتشارك قد يحضر فيه أيضاً قَدْرٌ من التغالب والتصارع؛ والمقام الحواري الاختلافي الذي يَغْلُبُ فيه التغالب والتصارع قد يحضر فيه هو أيضاً نوع من التعاون والتشارك. الواقع، إذاً، في الحوار الاختلافي الاختلاط والانتساب إلى أكثر من مقام واحدٍ.

إن المنطق الحجاجي الغربي المعاصر يثمِّن ويُقدّر بصفةٍ عامةٍ المقامات الحوارية الاختلافية التي يُدَبَّرُ فيها الاختلاف تعاوناً وتشاركاً، ويُثَمِّن ويقدر بصفةٍ خاصة مقامي «المراجعة» و«المناظرة»؛ وهما تثمين وتقدير موجودان في المنطق الحجاجي الإسلامي العربي القديم على مستوى علم «آداب البحث والمناظرة» [«المراجعة» = «المباحثة»][(٢٢)].

لاستيفاء تدبير الاختلاف تعاوناً وتشاركاً جملةٌ من

---

(٢٢) انظر: حمو النقاري، **منطق الكلام: من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي** (بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون؛ منشورات الاختلاف؛ دار الأمان، ٢٠١٠)، وطه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام** (الدار البيضاء: المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، ١٩٨٧).

الضوابط المنطقية والخلقية على المختلفين واجبُ الاجتهاد في مراعاتها تُقدَّم في صورة توجيهات أو قيم أو معاني أو تعليمات يَبْعُدُ من العقلاء الإخلال بها.

رابعاً: القيم المُوَجِّهة للتحاور العاقل بالحجج لأجل تدبير الاختلاف تعاوناً

بالرجوع إلى المصنفات الحجاجية الغربية والمناظراتية الإسلامية العربية يمكن التنصيص على أهمية جملة من القيم يستقيم بها تدبير الاختلاف، منها القيم الآتية:

* يجب أن يكون هناك تكافؤ في حظوظ المتحاورين المختلفين من إنجاز الأفعال اللغوية التي تمكّنُهما من التواصل في ما بينهما، بحيث يكون في مقدور كل واحدٍ منهما أن يبدأ الحوار مع المخالف في أي لحظة أراد وأن يتابعه مُنَاوَبَةً مع مخالفه عرضاً واعتراضاً، أداءً وانتقاداً.

* يجب أن يكون هناك تساوٍ في حظوظ المتحاورين المختلفين الفعليّة من إنجاز أفعال التأويل والادّعاء والاستشكال والتعريف والشرح والتبرير والإبطال وغير ذلك من الأفعال اللغوية.

* يجب أن تكون القضايا والأحكام كلها، من الناحية المبدئية، قابلة لأن توضع موضع اختلاف.

* لا حوار إلا في ما يُمْكِن الكشف عن وجه الحق فيه.

* لا تعويل إلا على الاستدلالات الصحيحة والسالمة.

* لا استدلال إلا بالأقوى من الأدلة إن كانت الأدلة متنوعة.

* لا إلزام للغير المخالف إلا بما يكون لازماً له حقاً.

* الواجب الإذعان للحق والانقياد له متى ظهر.

* الواجب لُزومُ المقالة حتى يَثْبُتَ بُطلانُها.

* لا مكابرة

* لا كذب.

* لا يتكلم المتكلم إلا في ما يعلم.

* لا استطراد في الكلام وإنما يُطْلَبُ الاقتصاد فيه.

* لا نشر في الكلام ولا خَبْط فيه.

* لا تخبر مخاطبك بما تعلم أنه عالمٌ به.

* لا تخبر مخاطبك إلا بما تعلم أنه يَهُمُّهُ.

* لا إبهام.

* الواجب تدبّر كلام المخالف.

* الواجب الصبر للمخالف.

* الواجب مسامحة المخالف قليل الأدب.

* الواجب تجنب استصغار المخالف والاستهزاء به.

* الواجب تجنب السرور بالاختصاص ببيان الحق والصواب.

* الواجب تجنب التَّكَسُّب.

* الواجب تجنب المباهاة والمحك واللجاج والرياء.

* الواجب تجنّب الأفعال والانفعالات المُشَوِّشة على حُسْنِ جريان تدبير الاختلاف.

* الواجب أن يكون الهدف من التعاون في تدبير الحوار الاختلافي إما الإرشاد وإما التنبيه وإما دفع الخطأ وإما بيان الحق والصواب.

* الواجب تجنب الحيل والتلبيسات.

إن كل قيمة من هذه القيم شرط ضروري في إفضاء التعاون بين المختلفين المدبِّرين لاختلافهما إلى الوقوف على الحق والصواب والتوافق عليهما؛ كما إنّ هذه القيم، في مجموعها، قيم يستقيم بها السلوك النظري والسلوك العملي اللذان يقوم بهما المتحاوران العاقلان المدبران لاختلافهما؛ إنها قيم تتعلق بالمعلوم وبالمعمول، بالعلم والعمل. إنها في كُنْهِها أخلاق يُطْلَبُ من تدبير الاختلاف، المُتَعَاونِ فيه، التخلق بها.

الطرح المنطقي الحجاجي والمناظراتي لمسألة الاختلاف يؤول، إذاً، إلى الجواب عن كيف يكون الضبط الأخلاقي، من جهة العلم ومن جهة العمل، لتدبير الاختلاف في أفق التعاون لرفعه وللانتهاء إلى التوافق حول الصادق والصائب.

إن نظر طه عبد الرحمن في مسألة «الاختلاف» وفي «ضوابط تدبير الاختلاف» كان نظراً آيلاً هو أيضاً إلى الجواب عن كيف يكون الضبط الأخلاقي لتدبير الاختلاف، ولكن من

منظور إسلامي عربي خاصّ، أي انطلاقاً من تبعيته النسبية الأصلية[٢٣]. ولقد كان منطلق هذا النظر الذي اختصّ به المفكّر طه عبد الرحمن تجاوز مفهوم «التعاون» إلى مفهوم أعلى منه هو مفهوم «التعارف»، تجاوزاً أدَّى إلى التنبيه إلى إمكانات جديدة لتخليق تدبير الحوار تتمثّل في قيم جديدة تُخصّص بها وتُقيَّد القيم المُقوِّمة لتدبير الاختلاف المنصوص عليها سابقاً (القيم ٢٧).

فكيف تم تجاوز مفهوم «التعاون» إلى مفهوم «التعارف»؟

---

(٢٣) وهو في هذا يخالف ويحاور من صنّف من أهل الغرب في «أخلاقيات الحوار» أو «أخلاقيات الحجاج».

الفصل الثاني

من أجل تخليق منطق الاختلاف

«ليس من شك أن فكر **الفرد الواحد** قد يختلف من حال إلى حال ومن مقام إلى مقام حتى كأنه أفراد كثيرون؛ وأن **الجماعة** الواحدة قد يختلف أفرادها في أفكارهم بصدد الشيء الواحد في الظرف الواحد حتى كأنهم ليسوا نفراً واحداً؛ وأخيراً أن **المجتمع الواحد** قد تختلف أفكار الجماعات فيه بصدد الشيء الواحد في الظرف الواحد حتى كأنه مجتمعات كثيرة؛ وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى الفرد والجماعة والمجتمع فما الظن **بالعالم** الذي هو حشد من المجتمعات المختلفة»[1]!

أولاً: طبيعة الاختلاف للكلام

يَعُدُّ طه عبد الرحمن «الاختلاف» طبيعةً جوهريةً لكل «كلام»؛ إذ لا يُتَكَلَّمُ إلا في ما هو **«موضع اختلاف»** **وإلَّا** كان الكلام ساقط الفائدة. ويترتب **على هذا أن كلّ كلام يقتضي** وجود كلام مُخَالِفٍ له. وتَثْبُتُ الطبيعة الاختلافية للكلام من خلال إثبات الطبيعة التواصلية والحوارية للكلام **من جهة**، وإثبات الطبيعة الاختلافية لكلّ تواصل ولكل حوار **من جهة**

---

(١) طه عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ١٣٤.

ثانية. فلا كلام إلا بين اثنين حتى وإن كان كلاماً مع الذات؛ إذ الكلام النفسي كلامُ نفسٍ يتزاوج فيها منزعان أو توجّهان أو إرادتان على الأقل، يتنازعان أو يتواجهان أو يتَردَّدُ بينهما، فَصَحَّ من هذه الجهة عَدُّ الكلام مع الذات حواراً مضمراً أو حواراً ضمنياً. ولا حوار إلا بين اثنين مختلفين، إذ لا يتصوّر وجود علاقة حوارية بين متماثلين ومتساويين يَسُدُّ أحدهما مَسَدَّ الآخر، فَصَحَّ من هذه الجهة عَدُّ قيام علاقة حوارية بين شخصين علامةً على وجود مسألة اختلافية بينهما تكون هي متعلّق حوارهما.

يترتب ادّعاء أصلية «الاختلاف» في كل كلام على مقدّمتين: **أولاهما** أنّ الأصل في الكلام هو الحوار؛ **وثانيتهما** أنّ الأصل في الحوار هو الاختلاف.

إن «الاختلاف»، باعتباره تنازعاً نظرياً، أَمْرٌ محمودٌ يُطلَب على عكس «الخلاف» المذموم المجتَنَب. ومعيار التمييز بين «الاختلاف» و«الخلاف»[٢] عند طه عبد الرحمن هو معيار حضور الذات العاقلة والمُدلِّلة في العلاقة الحوارية الرابطة بين المتحاورين؛ إن «الخلاف» يغيب فيه «العقل» و«التدليل» ويحضر فيه «الجهل» و«التقليد»؛ إنّه تنازع نظري في «**الآراء التحكمية**»؛ و«الرأي التحكّمي» هو الرأي الذي لا يقول به صاحبه لأنّ له عليه حجة أو دليل، وإنما يقول به لأن غيره قال

---

(٢) انظر المقابلة بين «الاختلاف النقدي» و«الخلاف»، في: طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢)، ص ٣٥ - ٣٦.

به، فهو يقول به مع جهله بما يثبته ويُقَرِّره من الأدلة والحجج تقليداً ومجاراة لغيره، أو يقول به لأنّه هواه واشتهاه ومال إليه، أي يقول به من باب «الهوى» و«التشهي» و«الميل». أما «الاختلاف» فهو تواصل يغيب فيه «الجهل» و«التقليد» و«الهوى» ويحضر فيه «العقل» و«التدليل»؛ إنه تنازع نظري في «الآراء المُدلِّلة»؛ و«الرأي المدلِّل» هو الرأي الذي يقول به صاحبه لأن له عليه حجة ودليلاً لا لأن غيره يقول به، أو لأن نفسه تميل إليه.

وعليه كان «الخلاف» علاقة تواصلية وحوارية وتنازعية نظرية يَغْلُبُ حصولها بين «**الجهلاء**» و«**المقلدين**» و«**المتحكمين**»، ومن هنا كان ذَمُّهُ والنهي عنه، وكان «الاختلاف» علاقة تواصلية وحوارية وتنازعية نظرية يَغْلُبُ حصولها بين «**العقلاء**» و«**المجتهدين**» و«**الحكماء**»، ومن هنا كان حَمْدُه والحثُّ عليه.

نتخلّص، إذاً، إلى أن طه عبد الرحمن لا يعدّ الاختلاف فقط طبيعة جوهرية لكل كلام، ومن ثمة للإنسان ـ إذ لا إنسان من دون كلام ـ وإنما يَعُدُّهُ أمراً محموداً ومطلوباً أيضاً، ومن ثَمّة يُعلِي من شأن «العقل» و«التدليل» و«الاجتهاد» في كل كلام وعند كل إنسان.

إن كان «الاختلاف» محموداً فإن «الحوار»، تبعاً لذلك، لا يمكن أن يكون إلا محموداً هو أيضاً. فكيف ينظر طه عبد الرحمن في «الحوار»، وكيف جدَّدَ وأوفى في نظرته هذه انطلاقاً من الأدبيات والمنطقيات الحجاجية الغربية المعاصرة.

ثانياً: الحوار الاتفاقي والحوار الاختلافي[٣]

«الحوار» عند طه عبد الرحمن أربعة عشر صنفاً يُبيِّنها من خلال التمييز أولاً في الحوار بين «الحوار الاتفاقي» و«الحوار الاختلافي».

إن التواصل الحاصل بين اثنين في الحوار الاتفاقي:

إما أن يكون تواصلاً استخبارياً واستعلامياً يكون الغرض منه توجّه أحد المتواصلين إلى الحصول على معلومات معيّنة من المتواصل الآخر، ويُسَمِّي طه عبد الرحمن هذا الصنف من التواصل بـ «**الحوار الاستخباري**».

وإما أن يكون تواصلاً استشارياً يكون الغرض منه توجه أحد المتواصلين إلى الغير مستشيراً في مسألة من المسائل بقصد الاستناد إلى رأيه ومشورته لاتخاذ قرار في تلك المسألة، ويسمّي طه عبد الرحمن هذا الصنف بـ «**الحوار الاستشاري**».

وإما أن يكون تواصلاً تعليمياً وتكوينياً يكون الغرض منه توجّه المعلِم والمُكَوِّن إلى المتعلم والمتكون بقصد تربيته، ويسمي طه عبد الرحمن هذا الصنف بـ «**الحوار التربوي**».

وإما أن يكون تواصلاً مُوَجِّهاً يكون الغرض منه تعيين هَدَف يُقصد وغاية تُتوخى أو تعيين الوسائل والطرق التي بها يمكن التوصّل إلى ما عُيِّن من أهداف وغايات، ويسمّي طه عبد الرحمن هذا الصنف بـ «**الحوار التدبيري**».

أما التواصل الحاصل بين اثنين في الحوار الاختلافي

---

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ٣٠.

فينظر فيه طه عبد الرحمن من حيث منفعته وفائدته، **إذ قد** تعود هذه الفائدة وهذه المنفعة على المتواصلين معاً، **أو قد** تعود على أحد المتواصلين فقط. فالنوع الأول هو «**الحوار الاختلافي ذو الفائدة العامة**»، والنوع الثاني هو «**الحوار الاختلافي ذو الفائدة الخاصة**».

يُمثِّلُ طه عبد الرحمن **للحوار الاختلافي ذي المنفعة العامة** بأصناف تواصلية تتمايز في ما بينها من حيث المجال الذي تتم فيه:

فقد يكون هذا المجال مجال الإعلام والصحافة فيكتسي هذا الصنف التواصلي الحواري الاختلافي ذو الفائدة العامة صورة «**الاستجواب الصحفي**».

وقد يكون هذا المجال مجال التحزّب والتمذهب فيكتسي هذا الصنف صورة «**المطارحة المذهبية الحزبية**».

وقد يكون هذا المجال مجال المجالس المنتخبة فيكتسي هذا الصنف صورة «**المداخلة السياسية**».

وقد يكون هذا المجال مجال قضاءٍ وحُكْمٍ فيكتسي هذا الصنف صورة مدافعة أو **مرافعة قضائية داخل المحكمة**.

وقد يكون هذا المجال مجال استرزاق وبيع وشراء فيكتسي هذا الصنف صورة **مفاوضة تجارية** داخل الأسواق.

وقد يكون هذا المجال مجالاً مهنياً مضبوطاً ينتمي إليه المتواصلان معاً فيكون حوارهما الاختلافي **مناظرة مهنية تتم** وفق مقتضيات المهنة باعتبارها مؤسسة.

وقد يكون هذا المجال مجالاً **علمياً ومعرفياً** يتشارك في الانتماء إليه المتواصلان معاً باعتبارهما أهل علم ومعرفةٍ فيكون تواصلهما في هذا المجال **مباحثة علمية**.

وعليه فللحوار الاختلافي ذي الفائدة العامة أصناف سبعة:

- حوار اختلافي إعلامي، **الاستجواب الصحفي**،
- حوار اختلافي حزبي، **المطارحة المذهبية**،
- حوار اختلافي سياسي، **المداخلة السياسية**،
- حوار اختلافي قانوني، **المرافعة القضائية**،
- حوار اختلافي تجاري، **المفاوضة التجارية**،
- حوار اختلافي مهني، **المناظرة المهنية**،
- حوار اختلافي علمي، **المباحثة العلمية**،

أما **الحوار الاختلافي ذو المنفعة الخاصة** فَيُمَثِّل له طه عبد الرحمن بأصناف ثلاثة:

- صنف «**المناقشات** بين الأفراد في الأوساط العائلية».
- صنف «**المجادلات** بين الأقران في الأندية».
- صنف «**الخصومة** بين الأزواج في البيوت».

نتخلّص مما سبق إلى أنّ طه عبد الرحمن يعيّن الحوار في أربعة عشر صنفاً هي:

١ ـ «الاستخبار»

٢ ـ «الاستشارة»

٣ ـ «التربية»

٤ ـ «التدبير»

٥ ـ «الاستجواب»

٦ ـ «المطارحة»

٧ ـ «المداخلة»

٨ ـ «المرافعة»

٩ ـ «المفاوضة»

١٠ ـ «المناظرة»

١١ ـ «المباحثة»

١٢ ـ «المناقشة»

١٣ ـ «المجادلة»

١٤ ـ «المخاصمة»

ولا يصعب، بتدبر هذه اللائحة، إدراكُ الأهمية النظرية لصنفين من هذه الأصناف الحوارية هما «**المناظرة**» وصنف «**المباحثة**»؛ فالصنف **الأول** منهما يقع بين أهل الاختصاص **في «الصنعة العملية»**، والصنف **الثاني** يقع بين أهل الاختصاص من «**المعرفة النظرية**». وقد يكون الأستاذ طه عبد الرحمن **قد** استلهم استحسان إبراز مصطلحي «**المناظرة**» و«**المباحثة**» **في تعيين** الأهم من أصناف الحوار الاختلافي من التسمية العربية **الإسلامية**

لمنطق الحوار الاختلافي باسم «**آداب البحث والمناظرة**»؛ فالحوار عند طه عبد الرحمن ادّعاء واعتراض، فهو لا يكون إلا بين مختلفين متقابلين: **أحدهما** يطلق عليه اسم «المدّعي»، وهو الذي يقول برأيي مخصوص ويعتقده، و**الثاني** يطلق عليه اسم «المعترض»، وهو الذي لا يقول بهذا الرأي ولا يعتقده، ومعلوم أن التقنين لكيف يكون الادعاء وكيف يكون الاعتراض والمعارضة هو العمدة في مسائل علم «آداب البحث والمناظرة» ومطالبه(٤).

ثالثاً: ثقافة الحوار ثقافة نقد

ينظر طه عبد الرحمن إلى الحوار كمباحثة ومناظرة يحضر فيها الادّعاء والاعتراض يُنَبِّه على رواج وسريان أفهام خاطئة لمفهوم «الحوار»:

- فليس الحوار «الدخول في الكلام بلا مسلّمات».

- وليس الحوار «تداول الكلام في موضوع لا يكون لأحد من المتكلّمين رأي فيه إلى حين الوصول إلى اتفاقهم على شيء، لا يتبعون في ذلك طريقاً معلوماً، ولا ينضبطون بقاعدة مخصوصة سوى أن يطلق عنان الكلام لكل واحد منهم حتى يفرغ ما بجعبته باسم حرية الرأي»(٥).

إن «الحوار الحقيقي» عند طه عبد الرحمن ترتيب للأقوال يتواصل به المتحاوران، له مبدأ أو منطلق، وله مسار أو

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٥) عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ص ٢٩٨.

مسلك منضبطان بجملة من الضوابط يُقَيِّدُ المتحاورين **معاً، وله** مآل ونهاية يُعَيِّنان المُحِقَّ والمُبْطِل من المتحاورين؛ **يقول طه** عبد الرحمن: «**لا** يصير الكلام ... حواراً **حقيقياً حتى يكون** لأحد المتحاورين رأيٌ خاصٌّ يُفْتَحُ به الكلام، فيطالبه الآخر بإقامة الدليل عليه، ويجوز أن يكون لكل واحد منهما رأي يخصّه يطالبه الآخر بإثباته، فيدور الحوار بينهما في صورة جملة مُرَتَّبَةٍ من الدعاوى فالاعتراضات فالإثباتات، ثمّ الاعتراضات متى لزم الأمر حتى ينتهي الحوار إما بالعجز عن الإثبات أو العجز عن مزيد الاعتراض»[٦].

تثمين الحوار، إذاً، تثمين لحق إبداء الرأي من **جهة** وتثمين لحق المطالبة بإقامة الدليل على ما أبدي من رأي من **جهة ثانية**، وتثمين لحق الاعتراض من **جهة ثالثة**.

إن في المطالبة بالدليل، وفي الاعتراض، تكمن الطبيعة الحقيقية للفكر النقدي المجمع على استحسانه وتقديره. وفي هذا السياق يُنَبِّه طه عبد الرحمن إلى سريان وروجان أفهام خاطئة لمفهوم «النقد» أو «الانتقاد»:

فليس النقد هو «الاشتغال بإبطال آراء الخصوم بأي طريق كان» حتى بالتوسل بأساليب التغليط والتدليس والافتراء؛

وليس هو «التعرض لآراء الخصوم مع حرمانهم من حق الرد عليه [=النقد]»[٧].

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٩٨.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٩٧.

إن «النقد الحقيقي» هو ذلك الذي يحترم الضوابط المشروعة في إبطال الآراء، وهي ضوابط تُحَصَّل في علم «المنطق»، فلا نقد من دون منطق، وهو ذلك الذي يتيح إمكانية الرد لمن تَوَجَّهَ عليه الإبطال لِيُمَكَّنَ من دفع الإبطال الذي ورد على رأيه بوجه منضبط ومشروع أيضاً، وهو وَجْهٌ يُحصّل في علم «آداب البحث والمناظرة».

وعليه تقتضي ممارسة «النقد الحقيقي» تحصيل تكويني منطقي وحجاجي خاص تفتقر إليه الساحة الفكرية الإسلامية المعاصرة أيّما افتقار.

إن الإعلاء من شأن «النقد» وتقدير «الفكر النقدي» لا بد من أن يؤولا إلى المناداة «بتحصيل تكوين منطقي خاص»، وإلى المناداة «بالارتياض على المناهج المنطقية»، ولن يتمّ ذلك إلا بأسلوب يأخذ «بأسباب الكتابة الاستدلالية الصحيحة»[٨].

تثمين «الحوار»، إذاً، تثمين لـ «**ثقافة الحوار**»، وتثمين «النقد» تثمين لـ «**ثقافة النقد**»، وتثمين «الحوار» و«النقد» تثمين للـ «**حوار النقدي**».

إن للحوار النقدي باعتباره «الحوار الاختلافي الذي يكون الغرض منه دفع الانتقادات ـ أو قل الاعتراضات ـ التي يوردها أحد الجانبين المتحاورين على رأي ـ أو قل دعوى ـ الآخر بأدلّة معقولة ومقبولة عندهما معاً «فوائد كثيرة أبرزها عند طه عبد الرحمن فوائد ثلاث:

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

«**زيادة المعرفة برأي الجانب الآخر**»، فمن خلال الحوار النقدي الحاصل بين متواصلين يزداد كل واحد منهما **معرفة** بآراء صاحبه.

«**الظفر الفعلي بالصواب المطلوب**»، فمن خلال الحوار النقدي الحاصل بين متواصلين متصادقين ومتصاوبين يذعنان للحق متى ظهر يمكن الوصول إلى هذا الحقّ المطلوب وامتلاكه.

«**تمحيص الطرق التي يحتمل أن توصل» إلى الصواب** المطلوب، فقد لا يتعلق الحوار النقدي بالصواب والحق وإنما بالطرق والسُّبُل التي يمكن أن تؤدي إليهما»[٩].

رابعاً: درجات الاختلاف

لم يُجدّد المفكر طه عبد الرحمن في تبرير وجود الاختلاف وفي تصنيفه وفي الإلحاح على ضرورة ضبطه منطقياً وفي بيان منافع هذا الضبط، وإنما جَدَّد أيضاً في استشكال مسألة وجود اتحاد أو تعدّد كيفيات النظر في الاختلاف وذلك ليستدلّ على ضرورة تنوّع وجوه هذا النظر بتنوع درجات الاختلاف؛ وقد كان المنطلق في استدلال الأستاذ طه عبد الرحمن التساؤل عن مسمى «الوجود الإنساني».

يتجلّى الوجود الإنساني الذي يشكل إطاراً لوقوع الاختلاف، من خلال تجسّده وظهوره في كيانات أربعة مُتداخل بعضُها في بعض وهي:

---

(٩) عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص ٣٦ ـ ٣٧.

١ ـ الفرد الواحد

٢ ـ الجماعة الواحدة

٣ ـ المجتمع الواحد

٤ ـ العالم البشري

فالعالم البشري، وهو عالمٌ واحد، مكونٌ من مجتمعات مُتعدِّدة، المجتمع الواحد منها مكوّن من جماعات متعدّدة، والجماعة الواحدة منها مكوّنة من أفراد عديدين؛ فالأصل والمنطلق في تجسد الوجود الإنساني وظهوره هو الفرد الواحد؛ إذ بتعدد «الأفراد» تكون «الجماعة»، وبتعدّد «الجماعات» يكون «المجتمع»، وبتعدّد المجتمعات يكون «العالم» البشري.

إنّ هذه المستويات الوجودية الإنسانية الأربعة كل واحدٍ منها يكون مَحَلّاً لوقوع الاختلاف وحصوله؛ فهناك **أولاً**، اختلاف يحصل داخل الفرد الواحد خصوصاً حين يتحوّل من حال إلى حال، أو يخرج من مقامٍ إلى مقام، وهناك **ثانياً**، اختلاف يحصل داخل الجماعة الواحدة وهو اختلاف مترتب وناجمٌ عن التغاير والتمايز الموجودين في أحوال ومقامات الأفراد المكونين للجماعة وذلك على الرغم من توافق هؤلاء الأفراد وإجماعهم على ما اقتضى صحة جمعهم في جماعة، وهناك **ثالثاً**، اختلاف يحصل داخل المجتمع، أي بين الجماعات المكونة للمجتمع، وهو اختلافٌ يقتضيه تعدد الجماعات لأن هذا التعدد ما كان ممكناً إلا بوجود التغاير

والتمايز بينها، وهناك أخيراً اختلاف يحصل داخل العالم البشري، أي بين المجتمعات البشرية المكونة له.

الاختلاف، إذاً، مُتدَرّج بتدرج تجلّيات الوجود الإنسانية من الكيان العيني المتمثّل في الفرد الواحد إلى الكون الإنساني المتمثّل في العالم البشري برمّته. وبتدرّج الاختلاف لا بد من أن تتراتب وتتمايز مقاربة الاختلاف وفحصه؛ فالنظر في الاختلاف الحاصل داخل الفرد الواحد ليس هو النظر في الاختلاف الحاصل بين الأفراد والنظر في الاختلاف بين الأفراد ليس هو النظر في الاختلاف بين الجماعات والنظر في الاختلاف بين الجماعات ليس هو النظر في الاختلاف بين المجتمعات.

يقدّم طه عبد الرحمن ترتيباً سُلَّميّاً لهذه التجلّيات الاختلافية يضع في رتبته العليا الاختلاف الحاصل بين المجتمعات، وفي رتبته الدنيا اختلاف الفرد الواحد الناجم عن تحوله من حال إلى حال وخروجه من مقام إلى مقام. يقول طه عبد الرحمن:

«إن الاختلاف الفكري ليس درجة واحدة وإنما درجات متعددة، أدناها اختلاف أفكار الفرد الواحد، يليه اختلاف أفكار الأفراد داخل الجماعة الواحدة، ثم اختلاف أفكار الجماعات داخل المجتمع الواحد، فاختلاف أفكار المجتمعات داخل العالم»[١٠].

---

(١٠) عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ص ١٣٥.

والدرجة الاختلافية العليا، اختلاف أفكار المجتمعات، هي الدرجة التي شدَّت اهتمام طه عبد الرحمن.

لا شك في أنّ فحص وتدبّر الاختلاف الحاصل بين المجتمعات يقتضي، من جملة ما يقتضي، تصوراً محدّداً لمفهوم «المجتمع»؛ وللأستاذ طه عبد الرحمن تصوّر خاصّ لهذا المفهوم.

يُجَدِّد طه عبد الرحمن النظر في مفهوم «المجتمع» من خلال التمييز فيه بين نوعين وذلك بإعمال خاصية أو فصلٍ يختص به أحدهما وينفصل عن غيره؛ وهذه الخاصية أو الفصل ذو وجهين:

أ ـ وجه يتمثّل في الاعتقاد بالاختصاص بمهمّة حضارية متعالية على الظروف الزمانية والمكانية.

ب ـ ووجه يتمثّل في الانتصاب للمجتمع المغاير قدوة ونموذجاً ومثالاً.

يسمي طه عبد الرحمن النوع المجتمعي الذي يعتقد أنّ له مهمة حضارية تجعل منه النموذج المحتذى والقدوة المتبعة والمثال المتمثل به باسم «الأمة». يقول: «الأمة عبارة عن المجتمع الذي يؤمن أفراده ـ وكذا جماعاته ـ بأنهم أصحاب رسالة أخلاقية لا يحدّها مكانهم ولا زمانهم، وأنهم يتحملون، جيلاً بعد جيل، مسؤولية تخليق المجتمعات الأخرى على وفقها».

فـ «المجتمع» مجتمعان: مجتمع هو أمَّة، ومجتمع هو لاأمَّة.

وعليه فالاختلاف بين المجتمعات:

- اختلاف بين أمتين
- اختلاف بين أمة ومجتمع هو لاأمة
- اختلاف بين مجتمع لا هو أمة ومجتمع هو لاأمة أيضاً.

وليس عسيراً إدراك المقصد من ترتيب اختلاف المجتمعات هذا الترتيب، فالأعلى هو الاختلاف الحاصل بين الأمتين.

الدرجة الاختلافية العليا، إذاً، في النهاية، هي درجة الاختلاف الحاصل بين الأمم بخاصة وليس بين المجتمعات فقط.

ويترتب على جعل **الاختلاف الأممي** أعلى درجات الاختلاف تغليب الإعلاء من شأن التفاعل والتجابه والتواجه والتقابل ليس فقط بين الدعاوى والأحكام والمذاهب، وهو شأن المغَلّب في منطقيات الاختلاف المعهود، ولكن أيضاً وبالدرجة الأولى بين المهام والرسائل والمسؤوليات الحضارية التي يتمايز بها بَعْض مجتمعات العالم البشري.

إننا هنا أمام صَوْغ جديد لظاهرة تجابه الحضارات وتصادمها، يُجْرِيه المفكر طه عبد الرحمن لاستثماره في محاولة بيان مكامن هذا التجابه والتصادم الحضاريين ومواقعهما؛ وهو استثمار يشهد لاجتهاد متفرد ومُبْدِع تتآلف فيه اعتبارات لسانية وبلاغية، منطقية وإبستيمولوجية، فلسفية وأنطولوجية، أخلاقية وتصوفية؛ وهي اعتبارات شكلت كلّها

مجالات درس خاض فيها سابقاً الأستاذ طه عبد الرحمن وصنّف، وهو هنا يعتبر بها في تدبّره لمفهوم الاختلاف.

فما هي، إذاً، مكامن الاختلاف الأممي ومواقعه؟ وما هي مجالات أهم اختلاف وأعلاه؟

خامساً: مجالات الاختلاف

من المعلوم أنّ الفرد الواحد من البشر، في وجوده الكوني وفي تعامله مع الواقع، كائن يدرك وكائن يحكم، وكائن موجّه ومزوّد بقيم ومعايير يُفَاضِلِ بها بين ما يدركه من المدركات وما يحكم به من الأحكام لُيعيِّن منها ما ينبغي أن يراد ويُتطلَّع إليه؛ وتمايز الأفراد وتباينهم قد يكون تمايزاً بينهم في مداركهم وأحكامهم وقيمهم؛ ومن ثَمّة عادت مجالات الاختلاف بين الأفراد والجماعات والمجتمعات والأمم إلى مجالات ثلاثة أساس: **مجال المدركات، مجال الأحكام، ومجال القيم**:

فمن جهة «المدركات» يسمّي طه عبد الرحمن الاختلاف فيها بـ «الاختلاف في المفاهيم» لأنّ **المفهوم** هو المُكَوِّن الأول في إدراك أشياء العالم ووقائعه؛ وما تسمية الإنسان لهذه الأشياء والوقائع إلا وضع لأسماء ما «**يُفهم**» من هذه الأشياء والوقائع، هذه المفاهيم التي يمكن أن تبين مضامينُها ودلالاتُها من خلال تحديدها أو تعريفها أو رسمها أو شرحها. وهذه المفاهيم، باعتبارها بيانات لما يُدْرَكُ من الأشياء والوقائع، لا توجد مستقلّة بذاتها وإنما توجد دائماً في بنيات وشبكات

وحقول تنتظم فيها وتتناسق داخلها، إنّها توجد داخل ما يسمّيه طه عبد الرحمن بـ «**الإطارات المفهومية**» أو «**النطاقات المفهومية**» بحيث يكون كل إطار منها وكل نطاق منها **علامة وإشارة لتصوّر خاص ومتميز لوقائع الواقع** من جهة تقاطعاتها وترابطاتها واتصالاتها: «إن كل نطاق مفهومي... ينشئ تقطيعاً متميزاً للواقع وتصنيفاً مخصوصاً للأشياء»[١١].

أما من جهة «**الأحكام**» التي هي قضايا أو أخبار فالمعتبَر فيها أمور ثلاثة:

ـ أمر المضمون أو المحتوى

الذي قد يكون صادقاً وقد يكون كاذباً، إذ لكل حكم مضمونه أو محتواه الذي يُقَوَّمُ بقيمة الصدق أو قيمة الكذب تبعاً لمطابقته أو مخالفته للمتحقّق في الواقع.

ـ أمر الاحتجاج أو الاستدلال

إذ كل حكم من الأحكام، خصوصاً إن لم يكن من البديهيات أو الأوليات، مفتقر إلى ما يثبته ويقرِّرُه بوجه صحيح يُعمِلُ آلية تدليلية مشروعة ومقبولة.

ـ أمر الاستلزام أو الاقتضاء

إذ كل حكم من الأحكام، خصوصاً بعد صحّة الاحتجاج والاستدلال له، يصبح مستلزماً ومقتضياً لأحكام أخرى غيره تتبعه وتترتب عليه، أي يصبح دليلاً وحجة لغيره.

---

(١١) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

أما من جهة «**المعايير**» التي هي أحكام قيمة وتعاليم وتوجيهات مستمدة ومُتَقَلَّدة من الغير بها يتم إسناد الاختيارات والترجيحات، فلا تتعلّق فقط بالعمل والسلوك وإنما تتعلّق أيضاً بالعلم والمعرفة والاعتقاد، لأنّ الاختيارات والترجيحات تكون على المستوى الاعتقادي، كما تكون على المستوى الخلقي، وكما تكون على المستوى المعرفي؛ وعليه كانت القيم قيماً اعتقادية وقيماً خلقية وقيماً معرفية.

مجالات الاختلاف، إذاً، مجالات ثلاثة رئيسة:

- اختلاف في المفاهيم وفي تقطيع الواقع وتصنيف الأشياء.
- اختلاف في الأحكام وفي مضامينها وفي الأدلة المثبتة لها وفي الاستدلال بها على مقتضياتها التابعة القريبة والبعيدة.
- اختلاف في القيم اعتقادية كانت أم خلقية أم معرفية.

سادساً: من الاختلاف الصَّلب إلى الاختلاف الليِّن

يُمَيِّز طه عبد الرحمن في الاختلاف، على صعيد المفاهيم أو على صعيد الأحكام أو على صعيد القيم، بين نوعين، وذلك بتوظيف معيار قوة وشائج التواصل ومتانته بين المختلفين وبتثمين الاختلاف الذي يُبقي على وشائج التواصل قوية ومتينة.

إن الاختلاف الذي يُبقي على وشائج التواصل قوية ومتينة اختلاف يتّصف بالليونة أما الاختلاف الذي تضعف فيه هذه

الوشائج أو تنعدم فيتّصف بالصلابة؛ من هنا كان **الاختلاف** نوعين «اختلاف ليِّن» و«اختلاف صلب»، والمثمّن هو «**الاختلاف** الليِّن».

يُعَرِّف الأستاذ طه عبد الرحمن «الاختلاف الليِّن» بالشكل الآتي:

«هو الاختلاف الذي يقع بين أمتين اختارتا، في التعامل الفكري بينهما، طريق «**التعارف**». ولما كان التعارف أصلاً تعاوناً على المعروف، وكان المعروف المطلوب هنا هو أفكار تنفع الجانبين، وجب أن تبقى أسباب التواصل والتحاور بين الأمتين محفوظة، بحيث لا تدّعي أية منهما أن مفاهيمها وأحكامها وقيمها تعلو على مفاهيم وأحكام وقيم الأمة الأخرى، ولا أنه بالأولى يلزمها الأخذ بها، أياً كانت ظروفها الخاصة؛ وهكذا ففي حالة الاختلاف الفكري الليِّن، تلقي كل واحدة من الأمتين بفكرها إلى الأخرى بقدر ما تتلقّى منها فكرها»[١٢].

أما «الاختلاف الصَّلب» فيعرفه الأستاذ طه عبد الرحمن بالشكل الآتي:

«هو الاختلاف الذي يقع بين أمتين اختارتا، في التعامل الفكري بينهما، طريق **التعاون**. ولما كان التعاون لا يمنع من إتيان المنكر، جاز أن تنتقل فيه الصلة الفكرية بين الأمتين المتعاونتين من رتبة التواصل الحقيقي ـ أي عمل فكري من جانبين اثنين ـ إلى رتبة التوصيل ـ أي عمل فكري من جانب

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٤٣ ـ ١٤٤.

واحد، بحيث تلقي إحداهما بفكرها إلى الأخرى ولا تتلقى منها فكرها»[١٣].

الاختلاف بين الأمتين، وبين الشخصين أيضاً، اختلاف **يدبّر تعارفاً**، وهو الاختلاف الليِّن واختلاف **يُدَبَّرُ تعاوناً**، وهو الاختلاف الصلب. ولما كان «**التعارف**» أفضل وأعلى رتبة من «**التعاون**» كان تدبير الاختلاف تعارفاً أفضل وأعلى رتبة من تدبيره تعاوناً.

أصل التمييز بين «**الاختلاف الليِّن**» و«**الاختلاف الصلب**» التمييزُ بين «التعارف» و«التعاون». فكيف يُفَرِّقُ ويفصل طه عبد الرحمن بين «التعاون» و«التعارف»، وما هي نتائج هذا التفريق وهذا الفصل؟

ـ «التعارف» **تواصل**، أما «التعاون» فقد يكون مجرد **توصيل**:

يحصل التصلّب في الاختلاف الفكري بين أمتين «متى نزل التعامل بين الأمتين المختلفتين من رتبة التعارف إلى رتبة التعاون، وحلّ فيه مكان **التواصل** ـ أي الاتصال الذي تنقل فيه كل واحدة منهما أفكارها إلى الأخرى ـ مجرد **التوصيل**، وهو الاتصال الذي تنقل فيه أمة واحدة منهما أفكارها إلى الأخرى من دون أن تنقل عنها، «**استعلاء عليها**». ومن هنا كانت خطورة تدبير الاختلاف تعاوناً لا تعارفاً، لأنّه ينطلق من أنه «لا صواب إلا في ما تفكر فيه الأمة» الموصلة والمستعلية. إن

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

«الإيصال» و«الاستعلاء» مظهران من مظاهر «الاستبداد» بما فيهما من «**تعصب**» و«**تسلط**» و«**إقصاء**».

ـ «التعاون» **قد يُهْمِلُ الانضباط بما تقتضيه الأخلاق وقيمها**، أما «التعارف» **فتعامل مراعٍ للقيم الأخلاقية**:

إن التعاون «تعامل لا قيد أخلاقي محدد معه»، أما «التعارف» فـ «تعامل مقيّد بالمعروف».

ـ للـ «تعاون» مبادؤه، وللـ «تعارف» مبادؤه؛ ومبادئ «التعارف» أفضل وأعلى رتبة من مبادئ «التعاون» لأنّ هذه الأخيرة لا تقي من السقوط في رذائل الاستعلاء والتسلّط والتعصّب والوقاحة والاستبداد. يقول طه عبد الرحمن(١٤): «إذا رجعنا إلى الذين يُنَظِّرون للاختلاف في الواقع الكوني، ظفرنا عندهم بثلاثة مبادئ أساسية لضبط الاختلاف وهي «مبدأ التسامح» و«مبدأ الاعتراف» و«مبدأ التصويب» ... [لكنّها مبادئ] لا توفي بالغرض المطلوب أي دفع التصلب عن الاختلاف...». وذلك أن:

● مبدأ التسامح «تدخل عليه شُبَهٌ مختلفة، كل شبهة منها تفيد أنّ المتسامح يخالجه الشعور بالتفوّق على المتسامح معه؛ فيلزم أن مبدأ التسامح لا يمنع من توقّح الأمة المتسامحة».

● وأن مبدأ الاعتراف «تدخل عليه شبه مختلفة، كل شبهة منها تفيد أن المُعْتَرَف به قد يقع في الاغترار بما عنده، فيلزم أن مبدأ الاعتراف لا يمنع من توقّح الأمة المعترف بها».

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٤٦ ـ ١٥٠.

● وأن مبدأ التصويب «تدخل عليه شبه مختلفة، كل شبهة منها تفيد أن المُصَوِّب يقع في استعظام نفسه كما أن المُصوَّبَ يتوهّم أنه يستحق، هو بدوره، التعظيم؛... فيتبيّن أنّ مبدأ التصويب لا يمنع من توقّح الأمتين معاً: الأمة المُصَوِّبَة والأمة المُصَوَّبة».

مبادئ التسامح [=عدم التضييق على المخالف]، والاعتراف [=الإقرار بما يثبته المخالف من الأحكام الصادقة]، والتصويب [=التبرع على المخالف بالإقرار له بأنه أصاب حتى وإن أخطأ] هي مبادئ، وإن أُعلِيَ من شأنها في أخلاقيات المناظرة والحجاج، فهي كلّها بحسب طه عبد الرحمن «تفضي إلى التصلب» لا إلى «اللِّين». إن ما يُخْرِج من التصلّب إلى اللِّين مبادئ مغايرة لمبادئ التعاون، إنها مبادئ التعارف الثلاثة «**الحياء**» و«**الجهاد الأخلاقي**» و«**الحكمة**»، وهي من «**مكارم الأخلاق**».

مبادئ تدبير الاختلاف الليّن الخلقية

أخلاقيات المناظرة والحجاج المثمّنة عند طه عبد الرحمن راجعة، إذاً، إلى مراعاة قيم ثلاث أساس في كل تواصل حواري من شأنه أن يُدَبِّر الاختلاف الفكري نافع للمختلفين معاً، هي قيم «الحياء» و«الجهاد الأخلاقي» و«الحكمة». إنها أخلاقيّات حَمَّلَها طه عبد الرحمن مضامين دينية، بصفة عامة، وإسلامية بصفة خاصة؛ ولا غرابة في ذلك ما دام الدين كلّه أخلاق(١٥).

(١٥) طه عبد الرحمن، **روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الإئتمانية** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢).

أ ـ يعرّف طه عبد الرحمن «الحياء» بأنه «امتناع المرء عن إتيان المنكر، شعوراً منه بأنّ إتيانه ينقص من إنسانيته على مرأى من [الله]». إن «الحياء» «عَقْلٌ»، «عَقْلُ النفس عن كل رذيلة»، «عقل النفس عن الهوى بحيث تكون حقيقة [العقل] هي الصبر، والصبر عن الشرّ إنما هو المثابرة على فعل الخير»، وعليه كان **جوهر العقل الخير**. و«الحياء» يكون إما من «الذات»، فيكون المستحي من ذاته دافعاً عن نفسه الشعور بالتفوّق والامتياز من جهة وشاعراً من جهة أخرى بضرورة إدامة الاستيعاب والعطاء الفكريين، وإما من «الغير»، فيكون المستحي من غيره دافعاً عن نفسه الشعور بالاغترار من جهة وشاعراً من جهة أخرى بخصوصيته المسالمة، وإما من «الله»، وهذا هو «**الحياء الأصلي**»، فيكون المستحي من الله دافعاً عن نفسه الشعور بالعظمة من جهة، ومُسَدِّداً لعقله من جهة أخرى أي مرتقياً من «العقل المجرد» و«العقل المسَدَّد» وإلى «العقل المؤيد»[١٦].

ويصوغ طه عبد الرحمن مبدأ «الحياء»، باعتباره قاعدة عملية مُوجِّهة، بالشكل الآتي:

«ينبغي لكل واحدة من الأمتين المختلفتين [أو الشخصين المختلفين] أن تراعي أفكار الأخرى [أو الآخر] بما لا يُخِلُّ **بمراعاة أحكام الإيمان بالله**، حتى تكون مفاهيمها [أو مفاهيمه]

(١٦) انظر: طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل** (الرباط: شركة بابل للطباعة والنشر، ١٩٨٩)، خصوصاً أبوابه الثلاثة التي خَصَّص كل واحد منها لعقل من هذه العقول الثلاثة.

دالة حيث ينبغي وأحكامها [أو أحكامه] صادقة حيث ينبغي وقيمها [أو قيمه] نافعة حيث ينبغي»[17].

وعليه كان الأصل في «الحياء»، ومن ثمة في «التعارف»، **«مراعاة أحكام الإيمان بالله»**.

«الحياء» إذن خلق فيه تخلية الإنسان المتواصل مع غيره المخالف له من وصف الوقاحة وتحليته بوصف الإيمان بالله.

إن احترام مبدأ الحياء يفيد وينفع:

ـ من جهة في تمكين المختلفين، أمتين كانا أم شخصين، من أن يتعارفا تعارفاً تختلف فيه أفكارهما اختلافاً لَيِّناً لا صلابة معه، فيعود نفعه عليهما معاً، توسيعاً لمداركهما وتنويعاً لعطائهما؛

ـ ومن جهة أخرى يفيد وينفع في درء المفاسد الناجمة عن التعاون المراعي لمبادئ التسامح والاعتراف والتصويب فقط.

ب ـ يعني «الجهاد الأخلاقي» بذل أقصى الجهد في التواصل التعارفي مع الغير تواصلاً متخلقاً بالمكارم والفضائل ومنزَّهاً عن طلب تحقيق الأغراض الذاتية والمصالح المادية الخاصة. ويكتسي هذا الجهد المبذول صورة مجاهدة نفسية وروحية متخلّقة يسمّيها طه عبد الرحمن باسم **«الجهادية المتخلقة»** تتجلى على مستوى أحوال المتواصلين المختلفين الإيمانية وصفاتهما الخلقية؛ إذ على كل واحد من المتواصلين المختلفين أن يُنْزِلَ صاحبه منزلة ذاته وكأنّه يجعله داخلاً فيها. إنّ هذا الإنزال هو الذي يسميه

---

(17) عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ص ١٥٤.

طه عبد الرحمن باسم «**التداخل بين الذات والآخر**» ويُعيّن مظاهره في ثلاثة مظاهر:

* ازدواج الشعور بالذات بالشعور بالآخر.

* تعدّد الذات من خلال تَقَلُّبِها في أحوالها الإيمانية وصفاتها الخلقية.

* تعدد الآخر من خلال تقلّبِه، هو أيضاً، في أحواله الإيمانية وصفاته الخلقية.

ويصوغ طه عبد الرحمن مبدأ «الجهاد الأخلاقي»، باعتباره قاعدة عملية مُوجِّهة، بالشكل الآتي:

«ينبغي لكل واحدة من الأمم في الواقع الكوني أن تبذل أقصى الجهد في الإتيان بأفضل الأعمال والتصرفات في التعامل مع الأمم الأخرى كما يبذله الأشخاص فيها في تعامل بعضهم مع بعض»[(١٨)]. ولكي تتحقق مراعاة هذه القاعدة العملية لا بد:

* من ضرورة التداخل بين الذات والآخر.

* ومن إلزام الأمة بـ «**الإخلاص**»، أي أن تخلص في كل فعل تأتيه متجنبة لكل الأغراض الذاتية والمصالح المادية، وبـ «**الإحسان**» ودوامه، أي أن تحسن في كل وقت مُزكِّية لنفسها ومفيدة للإنسانية جمعاء، وإن لزم الأمر بـ «**الاستشهاد**» وبذل. النفس.

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

* ومن أن تنْزِلَ الأمة «في كل هذه الأعمال غيرها من الأمم منزلتها».

إن احترام مبدأ «الجهاد الأخلاقي» يفيد وينفع في اتقاء شرور الفكر الذي يقابل في الأمم أو الأشخاص بين الأمة المحقة أو الشخص المحق والأمم أو الأشخاص المُبْطِلين [المثبتين للباطل]، وهو الفكر الذي يسميه طه عبد الرحمن **«الفكر الاثنيني»**(١٩). إن **«الاثنينية»**، وما يترتب عليها، تغيب بفعل «التداخل بين الذات والآخر» الذي تقتضيه مراعاة مبدأ «الجهاد الأخلاقي». ويفيد مبدأ «الجهاد الأخلاقي» أيضاً في ارتقاء المتعارفين المُدَبِّرين لاختلافهما من ممارسة **«التعقل»** إلى طلب **«التخلق»**، أي مما يسميه طه عبد الرحمن «الجهد الاعتيادي» إلى ما يسميه «الجهد الارتقائي»:

ـ إن **الجهد الاعتيادي** هو الجهد الذي يبذله «العاقل» مُعَوِّلاً فيه على ما يصرفه من طاقة نفسية وجسمية يتكبد فيه من المشاق. ما يمكنه من إزالة العوائق التي تحول بينه وبين تحصيل قصده.. والبلوغ إلى غايته، وذلك بإهمال تام لمقتضيات الإيمان والتديّن.

ـ أما **الجهد الارتقائي** فهو الجهد الذي يبذله «المتخلق» مُلْبِساً طاقته النفسية والجسمية، أداة تعقله، «بلباس قيمي متين يحولها إلى طاقة روحية» تصدر عن روحه كـ قوة خلقية خفية»

---

(١٩) «الفكر الاثنيني» أو «النزعة الاثنينية» نزعة «تذهب إلى القول بوجود تصارع في العالم بين مبدأين أصليين اثنين لا ثالث لهما، أحدهما مبدأ إيجابي ينبغي العمل على جلبه، والآخر مبدأ سلبي ينبغي العمل على دفعه». انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٦.

تعمل بالقيم المستمدة من الإخبار الديني المنزّل. بهذا **الاعتبار** يدخل التواصل التعارفي المحترم لمقتضيات مبدأ **الجهاد الارتقائي** في باب الممارسة الدينية لأنّ «الجهد الارتقائي **هو** الجهد الذي يتحقق به العمل الديني»، وهو الجهد الذي يورث الإنسان «**الإيمان الحي**»، فيساعده في «**إقامة الدين القيم**» وفي طلب «**التقرب إلى الله**» وفي «**عمل الصالحات**» وفي «**حمل الأمانة**» أي «الكُلَفِ التي تتحقق بها طاعة الله»[٢٠].

ج ـ أما عن «الحكمة» كقيمة تراعَى في التعارف لتدبير الاختلاف الفكري فمبدؤها كما يصوغه طه عبد الرحمن هو:

ـ «ينبغي لكل أمة في الواقع الكوني أن تحفظ في كل فكر الصلات الثلاث»[٢١]:

١ ـ صلة «**النظر الملكي**» بـ «**النظر الملكوتي**» بحيث يكون الثاني أساساً للأول.

٢ ـ صلة «**العمل التعاوني**» بـ «**العمل التعارفي**» بحيث يكون الثاني أساساً للأول.

٣ ـ صلة «النظر الملكوتي» بـ «العمل التعارفي» بحيث يكون هناك تكامل بين القيم التعارفية والقيم الملكوتية.

ومن حفظ هذه الصلات الثلاثة كان حكيماً.

---

(٢٠) المصد نفسه، ص ٢٢٧ ـ ٢٣٧.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٩١.

تتمثّل «**الحكمة**» عند الأستاذ طه عبد الرحمن، في مستويات ثلاثة: مستوى «التفكير» ومستوى «التفكر» ومستوى «التفاكر»؛ ولكل مستوى من هذه المستويات مقتضاه:

- فمقتضى **التفكير** «تأسيس النظر المُلْكِي على النظر الملكوتي»،

- ومقتضى **التفكر** «تأسيس العمل التعاوني على العمل التعارفي»،

- ومقتضى **التفاكر** «تكامل النظر الملكوتي مع العمل التعارفي»[(٢٢)].

العمدة في «الحكمة» إذن هو «**النظر الملكوتي**» باعتباره نظراً **يشاهد «القيم في مختلف الآيات»**، هذه الآيات باعتبارها ظواهر مخصوصة تدلّ على مُظْهِرِها الدَّال بها: إن «المقصود بـ «الآية» الظاهرة التي تدلّ جميع صفاتها وعناصرها، ابتداء من كينونتها المشاهدة وانتهاء بذراتها المُغَيَّبة، على قيم مخصوصة مستمدة من أسماء خالقها؛ ورؤيتها تحتاج إلى إيمان شامل». كما إن «الآية»، باعتبارها جملة من جمل القرآن الكريم، غير مفصولة ولا معزولة عن الأخلاق والقيم، يقول طه عبد الرحمن في هذا الصدد:

«الخبر الديني ليس خبراً علمياً وإنما هو خبر عملي؛ ذلك أن الدين لم يأت لكي يُعلّم الناس ما يمكن أن يدركوه بآلاتهم وقدراتهم المختلفة التي خلقوا بها، ولا أتى على نسق نظرية

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٩١ ـ ١٩٢.

علمية حتى يمكن أن تُجرى عليها وسائل التحقيق المعلومة وإنما أتى لكي يرشد الخلق إلى الطريق التي ينبغي أن يوجّهوا بها هذه الآلات والقدرات الإنسانية حتى يستطيعوا أن يحيوا حياة طيبة في العاجل وحياة سعيدة في الآجل؛ وذلك لأنّ هذه الآلات والقدرات المختلفة، بالنظر إلى ذاتها، يجوز أن تطرق كل أبواب الإمكان وتأخذ في ممارستها كل اتجاه، إذ ليس لها من ذاتها ما يحملها على فعل هذا بعينه، أو فعل هذا دون فعل ضدّه ولا مطمع في توجيهها إلا بتعيين جملة من القيم التي ينبغي لها أن تطلبها، وهي التي يتولّى الخبر الديني الإعلام بها أو الإشارة إليها، فإذن **لا خبر في الدين بمعزل عن قيمة قريبة أو بعيدة»**.

إن هذا **النظر الملكوتي**، باعتباره شاهداً للقيم في الآيات الكونية وفي الآيات القولية، هو الذي ينبغي أن يكون أساساً لِـ «نظر الملكي» الذي ينظر نظراً علمياً في الأشياء ليعقل منها أسبابها، وليكشف عن قوانينها السببيّة متجاهلاً ما يتصل بها من قيم «تسد حاجاته وتراعي مصالحه» وتثبت إيمانه وتَدَيُّنَه. إنّ هذا النظر الملكوتي هو طريق تفعيل الإيمان وتثبيته من وجهة **وطريق مواجهة «الفكر الأحدي» المنكر لمشروعية الاختلاف الفكري بين الأمم أو الأشخاص** من جهة أخرى.

نستخلص من كل ما سبق، أنّ تدبير الاختلاف الفكري بين المختلفين ينبغي أن يكون تواصلاً تعارفيّاً لا تعاونيّاً فقط، تواصلاً تعارفياً متّصفاً بالحياء والجهاد الأخلاقي والحكمة لا تواصلاً تعاونياً متصفاً بالتسامح والاعتراف والتصويب فقط.

كما نستخلص أنّ التواصل الحواري حين يتّصف بصفات

التعارف الثلاثة، صفة الحياء وصفة الجهاد الارتقائي وصفة الحكمة تفكيراً وتفكراً وتفاكراً، يكون **تواصلاً تتراكب فيه «العقلانية» و«الإيمانية» و«الأخلاقية» تركيباً تُتقى به آفات «الفكر المستبد»**[٢٣] و**«الفكر الاثنيني» و«الفكر الأحدي»**[٢٤].

وتُبيّن هذه الخلاصات أنّ مقابلة طه عبد الرحمن لمفهوم «التعاون» بمفهوم «التعارف» ولمفهوم «النظر الملكي» بمفهوم «النظر الملكوتي» كانت أداة إجرائية للمناداة بمراعاة الاعتبارات الدينية والخلقية، فضلاً عن الاعتبارات المنطقية الحجاجية العقلية، في تدبير الحوار الاختلافي من جهة، وللانتهاء من جهة ثانية، وعبر استشكال العلاقة بين «الدين» و«الأخلاق»، للانتصار لضرورة جعل «الأخلاق» أساساً لكلّ تدبير للاختلاف الفكري بين الأشخاص أو بين الأمم، «الأخلاق» المستمدّة من الدين بل التي هي «روح الدين».

إن ما عرضناه من تجديدات طه عبد الرحمن في نظره الاستشكالي والاستدلالي في مسألة «الاختلاف» قمينة أن تُعَيِّن نوعاً جديداً من أنواع الحوار الاختلافي، يكون مثالاً وشاهداً

---

(٢٣) «الفكر المستبد أو الفكر المتصلب تصلب استعلاء الذي يدّعي أن مفاهيمه وأحكامه وقيمه تعلو على مفاهيم وأحكام وقيم الفكر المخالف». انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٤ - ١٤٥.

(٢٤) الفكر الأحدي: «عبارة عن مفاهيم مكررة وأحكام مُقَلَّدة واستدلالات جاهزة في مختلف المجالات التي تعني المواطنين في أحوال معاشهم»؛ إنّه الفكر الذي يعدّ نفسه فكراً صحيحاً وغيره ـ المخالف ـ فكراً غير صحيح؛ «إن الخاصية الجامعة للفكر الأحدي هي أنه لا اعتبار معه لفكر مخالف...». انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٤ - ١٤٥.

تُقوّم به الأصناف الحوارية الأربعة عشر عامة وصنفَي «المناظرة» و«المباحثة» بخاصة.

إن فكر طه عبد الرحمن، بإبداعه النظري، وعبر **محطّاته** التجديدية المُدشنة بكتاب **العمل الديني وتجديد العقل** والمؤدّية إلى كتابيه الأخيرين **روح الدين** و**أساس العمل**، فكر عملي في مبادئه ونتائجه، إنّه فكر يجعل من «الأخلاق» المنظار الذي ينظر به، لا في التنظير لكيف ينبغي أن يكون تدبير الاختلاف الفكري **فقط**، ولكن أيضاً في نظره المُجدّد لمفهومَيْ «الدليل» و«الحجة» من **جهة**، ونظره المجدّد في مسألة «التواصل الإنساني» من **جهة ثانية**.

سابعاً: النظر العلمي في مفهومي «الدليل» و«الحجة»

من المعلوم أنّ المعرفة النظريّة المكتسبة معرفة استدلالية يكون فيها المعروف المكتسب نظرياً مبنياً على دليل مسلّم به ومقبول يهدي ويرشد إلى هذا المعروف فيتمّ بذلك تحصيله واكتسابه؛ لكن متى نسلّم بدليل من الأدلة ونقبله؟ أنسلّم به فقط حين يثبت صدقه «عقلاً» و«حساً»، أم إنّ هناك طرقاً أخرى للتسليم بالأحكام وقبولها ومن ثمّة التصديق بها؟ وبعبارة أخرى أعم، ما الطرق الصحيحة في اكتساب المعرفة وتحصيلها؟

يرى طه عبد الرحمن أنّ **«المعقول» و«المحسوس»** ليسا وحدهما الطريقين الوحيدين الصحيحين في اكتساب **المعارف** والمعلومات؛ إذ هناك طرق أخرى لا تقل مشروعية عن **طريقَيْ**

«العقل» و«الحس» في الإيصال إلى المعرفة من جهة وفي انتهاجها وسلوكها من جهة أخرى؛ إنّها طرق البناء والاستدلال والاهتداء بما ثبت من «**المنقولات**» و«**الأخبار**» من **جهة** وبما **شهد له الثقاة العدول من المخبرين** من **جهة ثانية** وبما **يشعر به قلب** الباني والمستدل والمستهدي وما خبره من **جهة ثالثة**. طرق اكتساب المعرفة، إذاً، خمسة «العقل» و«الحس» و«النقل» و«خبر الثقة» و«خبر القلب»؛ وطبيعة المطالب والمسائل المراد بناؤها والاستدلال فيها والاهتداء إليها هي المُعيّن والمحدّد للطريق التعريفي المختار. يقول طه عبد الرحمن في **روح الدين**:

«إلى جانب «حجة العقل» و«شاهد الحس» اللذين تقرّرا في الممارسة العلمية كطريقين لتحصيل المعرفة، نجد أدلّة ثلاثة أخرى لا يقلّ الاعتماد عليها في اكتساب المعلومات عن اعتماد الدليلين السابقين، بل قد يزيد عليه ولو أنّ هذه الأدلة الأخيرة لم تحظ بالبحث المنطقي والدرس المعرفي اللذين حظي بهما الدليلان الآخران:

أحدهما خبر النقل...،

والثاني شهادة العدل...،

والثالث شعور القلب، وهو أحوال المعرفة التي يجدها الإنسان في باطنه؛ ولئن كان صاحب هذا الشعور لا يستطيع نقلها إلى غيره على الوجه الذي خبرها في نفسه، فلا يمكن أن ننفي بالقطع أنّ له إدراكاً ما بمضامينها ومراتبها، وأن حديثه عنها حديث صادق ولو أنكرناه.

والملاحظ أنّ اختلاف الأدلّة يوجبه اختلاف المسائل التي

يُستدلّ عليها، نوعاً ورتبة، فما يُستَدلّ عليه بدليل بعينه قد لا يصح أن يستدلّ عليه بغيره...»[٢٥].

الاستدلال في أمر من الأمور، إذاً، يكون بإيراد دليل ثبت صدقه إما عقلاً أو حساً أو نقلاً أو شهادة أو استبطاناً وذلك تبعاً لطبيعة المطلوب المستدَلّ فيه. وليس من شرط صحة الاستدلال أن يتمّ التصريح بالأدلة كلها التي بُنِيَ عليها المدلول فيه ولا التصريح بالمدلول نفسه؛ إذ قد يُسْكَتُ عن دليل من الأدلة كما قد يُسْكَتُ عن المدلول الذي يراد من الاستدلال أن يثبتَه. إنّ هذا الاستدلال الذي يقع فيه السكوت عن مكوّن من مكوّناته هو المسمّى، منطقياً، بالاستدلال الإضماري ـ وذلك بحيثية الإضمار أو السكوت الذي وقع فيه.

إن كانت مكوّنات الاستدلال الإضماري طُوِيَتْ فيه، على الأقلّ، فذلك لأن المُخَاطَب بهذا الاستدلال يُفتَرضُ فيه أنه قادِر على تعقب هذا المطوي المُضمَر واستحضاره بوجه يصبح معه الاستدلال الإضماري استدلالاً مبسوطاً. والقدرة على بسط الاستدلال الإضماري لا يتحقق للمُستَدَلّ له إلا بفضل جملة من القواعد من شأنها إفادته في تعقّبه للمضمر والاستدلال على حضوره وظهوره.

لقد جَدَّد الأستاذ طه عبد الرحمن تجديداً مبدعاً في تنظيره لكيف يكون «تعقب المضمر وبسط الدليل» فكشف عن جملة من **القواعد الخطابية** المؤسّسة لمشروعية بسط الاستدلال

---

(٢٥) عبد الرحمن، **روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الإئتمانية**، ص ٦٠ - ٦١.

الإضماري لم يعتبر فيها فقط بالاعتبارات النظرية ولكن اعتبر أيضاً بالاعتبارات العملية. ويظهر ذلك من القاعدة التي سمّاها «**قاعدة تحسين الفائدة**» التي تكمل قواعد خطابية ستة أخرى هي «قاعدة التصريح الكلي»[(٢٦)] و«قاعدة عدم التصريح الأقلي»[(٢٧)] و«قاعدة توليد الفائدة»[(٢٨)] و«قاعدة تجديد الفائدة»[(٢٩)] و«قاعدة تصديق الفائدة»[(٣٠)] و«قاعدة تحصيل الفائدة»[(٣١)].

---

(٢٦) **قاعدة التصريح الكلي**: «إذا احتمل الدليل أن تكون أجزاؤه مصرّحاً بها وأن تكون غير مصرّح بها، كان حمله على التصريح بها أولى». انظر: طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ص ١٤٥.

(٢٧) **قاعدة عدم التصريح الأقلي**: «إذا احتمل الدليل أن يكون القليل من أجزائه غير مصرح به، وأن يكون الكثير منها مصرح به، كان حمله على عدم تصريح بالقليل أولى». انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٥.

(٢٨) **قاعدة توليد الفائدة**: «تقرر هذه القاعدة أن المرء لا يستدل بما لا فائدة فيه؛ وكل ما جاء في دليله محتملاً للخلو من الفائدة فليطلب له المتعقب وجهاً يرد إليه فائدته إلا إذا قامت قرينة تصرفه عن هذا الوجه». انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٧ ـ ١٦٨.

(٢٩) **قاعدة تجديد الفائدة**: «تقضي هذه القاعدة بأنّ المرء لا يستدل بما لا زيادة فائدة فيه؛ وكل دليل احتمل أن يتكرر فيه المعنى فليطلب له المتعقب وجهاً يستعيد به التجديد في المعنى إلا أن تدل قرينة على خلاف ذلك». انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٨.

(٣٠) **قاعدة تصديق الفائدة**: «تقرر هذه القاعدة أن المرء لا يستدل بما لا صدق فيه؛ وكل دليل احتمل أن يدلّ بوجه يصادم العقل أو يخالف الواقع فعلى المتعقب أن يُعملَه في معنى يرفع به هذه المخالفة وتلك المصادمة إلا أن تقوم قرينة تصرفه عن هذا المعنى». انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٨.

(٣١) **قاعدة تحصيل الفائدة**: «تقضي هذه القاعدة بأنّ المرء لا يستدل بما لا تحصيل» فيه، بمعنى لا ثبوت فيه؛ وكل دليل احتمل أن يدلّ على معنى غير مُحَصَّل فعلى المتعقّب أن يطلب له وجهاً يصير به دالاً على التحصيل ولا يعدل عن ذلك إلا عند قيام قرينة توجب عدم التحصيل». انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٨.

إنّ التنصيص على «قاعدة تحسين الفائدة»، كقاعدة **من** قواعد بسط الاستدلال الإضماري، تنبيه إلى أنّ تقويم الاستدلال بخاصة، والكلام بعامة، لا يكون **بميزان النظر** ومعياره وإنما يكون أيضاً **بميزان العمل** ومعياره. إنّ المفترض في المستدل وفي المتكلم، أنه لا يستدل ولا يتكلم، بالصادق فقط، وإنما يستدل ويتكلم بالحَسَن أيضاً؛ وعليه لزم حَمْل أدلته وكلامه على الحُسْن، اللهم إلا إذا ثبت بطرق أخرى، تقترن باستدلاله وكلامه، أنها محمولة على القُبْح. الأصل في التخاطب، إذاً، أن يكون تخاطباً بالصادق والحَسَن لا تخاطباً بالكاذب والقَبيح؛ وهذا الأصل يُستنَد إليه في تقويم ما نُخَاطبُ به عامة.

يقول طه عبد الرحمن عن القاعدة المحسّنة للفائدة:

«تقرر هذه القاعدة بأنّ المرء لا يستدل بما لا حُسْنَ فيه، وكل دليل احتمل أن يكون ذا معنى ينافي المروءة ويستحق الذم، فليطلب المُتعقبُ له وجهاً يرفع به هذا الذم، إلا أن تدلّ قرينة على حمله على الكلام القبيح، وحسبنا دليلاً على صحة هذه القاعدة الحقائق الثلاث الآتية:

أ ـ إذا كان الصدق والكذب قيمتين تُسنَدان إلى الكلام من حيث دلالته النظرية، فإنّ الحسن والقبح قيمتان تُسندان إليه من حيث دلالته العملية، مما يفيد أنّ الدلالة العملية لا تنفكّ عن الدلالة النظرية، فحيثما وُجِد الصدق والكذب وُجِد الحُسن والقُبح.

ب ـ ما من كلام اشتهر في الناس صدقه إلا جعلت له الأسباب للعمل به حتى تقع الاستفادة منه، سواء أكان جزءاً أم

كلاً، فحينئذ يصير كذلك محلاً للتقويم العملي إن كان حُسْناً أو قُبْحاً.

ج ـ إذا كان المستمع... يميل بفطرته إلى تصديق ما يقوله المتكلّم، فإنّه لا يقلّ ميلاً إلى حمل كلامه على جهة الحسن أو قل «تحسينه».

فظهر بذلك أنّ **«ميزان النظر»** وحده لا يكفي في تقويم الكلام، بل ينبغي أن يقتسم هذا التقويم معه ميزان آخر، وهو **«ميزان العمل»**[٣٢].

لم يوظّف الأستاذ طه عبد الرحمن مفهوم «التقويم العملي» في التنظير لكيف يكون بَسْط التدليل الإضماري وإنّما وظّفه أيضاً في نظره وتنظيره لأنواع الحجج، وفي اجتهاده لوضع أسس **نموذج اتصالي للحجة** خاصّ بالنوع الذي سمّاه **«الحجة المُقَوَّمَة»**، استند في وضعها إلى **«نظرية الحوار مع تطويرها»**[٣٣].

يميّز طه عبد الرحمن في الحُجج بين أنواع ثلاثة: «الحُجّة التجريدية» أو «الحُجّة المجردة»، و«الحُجّة التوجيهية» أو «الحُجة الموجَّهة»، و«الحُجّة التقويمية» أو «الحجّة المُقوّمة»؛ وهذا تمييز وضعه طه عبد الرحمن للانتهاء إلى إثبات أن ما له، من هذه الحججٍ، وقوع فعليّ في التفاعل الحجاجي بين «مُستَدِلٍّ» و«مُستَدَلٍّ له» هو النوع الثالث من الحجج، «الحجة التقويمية» أو «الحجة المُقَوَّمة». إنّ هذا النوع الثالث هو الذي

---

(٣٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٩.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٢.

يعرف نهوض «المستدل له» بوظائف تقويم الفعل **الاستدلالي** الذي أنجزه «المستدل» ووجَّهه إليه.

إن «**الحجة التجريدية**» لا تستدعي ولا تستحضر التفاعل بين «المستدل» و«المستدل له» لأن المعتبر فيها هو أنّها مجرد حُجَّة لا يهم من احتج بها، كما لا يهم من وُجِّهت إليه وخُوطِب بها، كما لا يهم السياق الذي وردت فيها واستدعى صوغها؛ إنّها بمثابة عبارة خبرية يُنظَر إليها «بوصفها بناء استدلالياً مستقلاً بنفسه».

أما «**الحجة المُوجَّهة**» فهي أيضاً لا تستدعي ولا تستحضر التفاعل بين «المستدل» و«المستدل له» لأنّ المعتبر فيها هو أنّها حجة يحتج بها «المستدل» الذي صاغها باعتباره صاحب هذه الحجة سلك وجهَ الاستدلال وطريقه لتحقيق غرض من الأغراض خاص به، إنّها بمثابة ممارسة مُوجَّهة يُنظر إليها «بوصفها فعلاً استدلالياً يأتي به المتكلّم».

أما «**الحجة المُقوَّمة**» فهي الحجة التي لا تكون حجة إلا بعد تقويمها من لدن المخاطب به؛ إنها ممارسة استدلالية تفاعلية خطابية بين «المحتج» و«المحتج له» يُنْظَر إليها «بوصفها فعلاً استدلالياً يأتي به المتكلّم بغرض إفادة المستمع مع نهوض المستمع بتقويم هذا الفعل» الاستدلالي[٣٤].

إن الحجاج الفعلي والطبيعي والمتحقق واقعياً والمثمّن نظرياً هو الحجاج بالحجة التقويمية أو الحجة المُقَوَّمة، لأنّ هذا الحجاج هو الذي يعرف حضور التفاعل الاتصالي، في مقام

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٥.

الاحتجاج، بين باني الحجة وهو «المستدل»، ومُقَوِّم الحجة ومنتقدها وهو «المستدل له». ومعلوم أنّ مسألة كيف يكون تقويم الحجج وانتقادها، وكيف يكون الاعتراض عليها ومعارضتها، وكيف يكون التخلص من الاعتراضات والمعارضات، وكيف يكون الإلزام والانقطاع هي المسألة الأساس في نظريات الحجاج وآداب البحث والمناظرة.

مقام الاحتجاج المُقوَّم، إذاً، مقام تفاعل خطابي بين «المتكلم» و«السامع» بصفة عامة، وهو مقام يقتضي، نظرياً، طلب تحديد خصائصه وتعيينها؛ ولقد كان هذا الطلب الطريق الذي سلكه الأستاذ طه عبد الرحمن لإبراز تدخل الاعتبارات الخلقية والقيمية في التنظير المُجَدِّد الذي قام به لظاهرة التفاعل الخطابي بين «المتكلم» و«السامع».

يميز الأستاذ طه عبد الرحمن في خصائص التفاعل الخطابي بين خاصيتين أساسيتين، خاصية «**البناء المزدوج للتفاعل**»؛ وخاصية «**الممارسة الحية للتفاعل**»[(٣٥)]. وهذه الخاصية الثانية

---

(٣٥) البناء المزدوج للتفاعل كخاصية للتفاعل الخطابي مفهوم يشير به طه عبد الرحمن إلى ظاهرة التعدّد الاعتباري في ذاتي «المتكلم» و«المستمع». فالمتكلم باعتباره مدّعياً تحضر فيه ذات اعتراضية أيضاً، كما أن المستمع باعتباره مُعتَرِضاً تحضر فيه ذات ادعائية أيضاً. ويطال هذا التعدّد الاعتباري أموراً أربعة: «القصد» و«التكلم» و«الاستماع» و«السياق».

أعتقد أنّ آراء طه عبد الرحمن في «البناء المزدوج للتفاعل الخطابي» تستدعي، لأهميتها البالغة، وقفة خاصة من شأنها أن تبَيّن آفاقاً جديدة، منطقية وتداولية، في تحليل ظاهرة «التواصل الخطابي» وإبراز ديناميتها وحركيتها؛ وهي آفاق ينبغي أن تستحضر في فهم تناول طه عبد الرحمن العملي لمسألة التواصل الإنساني التي سنتطرق إليها لاحقاً. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

هي الخاصية التي تجعل من «الحجة المقوَّمة» حجة حية، وهي أيضاً المناسبة التي يثبت الأستاذ طه عبد الرحمن، في إطارها، تدخّل «الأخلاق» في الاحتجاج الحي، أي «أخذ الحجة الحية بالأخلاق»، وذلك تبعاً لتمييزه بين «التعاون» و«التعارف». فكيف نظر طه عبد الرحمن في «**الحجة الحية**»؟

الحجة عمل؛ ولما كان لكل عمل جانبان، جانب «الفعل» وجانب «الخُلُق»، كان للحجة أيضاً جانبان، جانب «الفعل» وجانب «الخلُق».

يقول طه عبد الرحمن عن جانب «الفعل» في الحجة الحيّة أنه «**جانب حركي**»:

«يقوم في فعل التغيير الذي يباشره المتكلم والمستمع لإمكاناتهما الخطابية قصد الوصول إلى **تحقيق** الغرض المطلوب من تعاطي التخاطب في ما بينهما، هذا **التحقيق** الذي يشتركان فيه مشاركة تستوفي الشروط الآتية:

ـ أنّ لدى كل من المُتَخاطبيْن، المتكلّم والمستمع، إمكانات خطابية (من معلومات تقريرية وتوجيهيّة ووسائل ترتيبية واستدلالية) ضرورية لتحقيق الغرض المطلوب، وليس أي منهما بمفرده كافياً لتحقيق هذا الغرض.

ـ أن كلاً منهما يريد الجمع بين وسائله الخطابية النافعة في تحصيل الغرض كما يريد ترك الوسائل التي لا تفيد في هذا التحصيل.

ـ أن كلاً منهما لا يريد أن تكون إمكاناته الخطابية

الخاصة موافقة للغرض المشترك فحسب، بل أن تكون الإمكانات الخطابية للغير هي الأخرى ملائمة لهذا الغرض.

ـ أن كلاً منهما مستعد للقيام بتوسيع إمكاناته الخطابية وتطويرها متى وقع الاحتياج إلى بعض العناصر الضرورية لتحقيق هذا الغرض.

ـ أن كلاً منهما لا يتخلّى عن تحقيق هذا الغرض المشترك ولو تداخلت معه أغراض أخرى»[٣٦].

تبيّن هذه الشروط الخمسة أن التشارك المتعاون بين المتفاعلين في المقام الحجاجي الحي تشارك متعاون دينامي على مستويات خمسة، مستوى الرجوع إلى الغير لتحقيق الهدف من التفاعل، ومستوى التشارك والتعاون في التوسّل بما يفيد التفاعل وغرضه وإهمال ما لا يفيد، ومستوى التشارك والتعاون في الإرادة، ومستوى التشارك والتعاون في الإبقاء على المقصود من التفاعل.

أما عن جانب «الخُلُق»، وهو «الجانب القيمي»، فيرى طه عبد الرحمن أنّه يتمثل في «فعل» **الاعتبار** «الذي يدخل فيه المتكلم أو المستمع، والذي يوجّه به سيْر الجانب التغييري من المخاطبة»[٣٧]

وهذا الاعتبار نوعان: «اعتبار الغير»، و«اعتبار القول».

إنّ المقصود من «**اعتبار الغير**» أن تضع غيرك موضعك

(٣٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٦٨.

فتجعل من نفسك مماثلاً ومساوياً لمن تتفاعل معه **تفاعلاً حياً** فتلزمه بما تلزم به نفسك وتجيز له ما تجيزه لنفسك **وكأنه** أنت، وكأنه داخل فيك؛ يقول طه عبد الرحمن عن «اعتبار الغير» إنه منبنٍ على «المعاملة بالمثل». ويقتضي هذا المبدأ أن «المتخاطب الحي، متكلماً كان أم مستمعاً، يتزاوج تزاوجاً يجعل ذاته الخاصة تتسع لذات الغير، حتى يحيا فيها ما يحياه هذا الغير، فيعتبر اعتقاداته وأفعاله وردود فعله كما يعتبر اعتقاداته هو وأفعاله وردود فعله، ويترتب على هذا التزاوج [وهو «ازدواج القصد» و«ازدواج التكلم» و«ازدواج الاستماع» و«ازدواج السياق»] أنّ يجتهد المتخاطب الحي في أن يعامل الغير مثلما يريد أن يعامله هذا الغير»[٣٨].

ويتفرّع من مبدأ «المعاملة بالمثل» توجيهات أو تعليمات أو قواعد أخلاقيّة أربعة توجِّه التخاطب الحي:

١ ـ توجيه على مستوى **القصد والمقصد**: «لا تحرم غيرك من أن يكون لسلوكه قصد معين ومقصد مخصوص، كما لا تحبّ أن يحرمك هذا الغير من أن يكون لك أنت أيضاً قصد معين ومقصد مخصوص».

٢ ـ توجيه على مستوى **الإرادة والباعث**: «لا تحرم غيرك من أن يتصرف بإرادته وأن تكون له بواعث على هذا التصرف، كما لا تحبّ أن يحرمك هذا الغير من التصرّف بإرادتك وأن تكون لك بواعث على هذا التصرف».

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٨.

٣ ـ توجيه على مستوى **طلب النفع وتجنّب الضرر**: «لا تحرم غيرك من أن يجلب لنفسه المنفعة ويدفع عنها المضرّة؛ كما لا تحبّ أن يحرمك هذا الغير من أن تجلب لنفسك المنفعة وتدفع عنها المضرة».

٤ ـ توجيه على مستوى **الوسائل**: «لا تحرم غيرك من أن يتوسّل بأنجع وأنسب الطرق لتحصيل أغراضه، جلباً للمنفعة أو دفعاً للمضرة، كما لا تحب أن يحرمك» هذا الغير من أن تتوسل بأنجع الطرق وأنسبها لتحقيق أغراضك.

أما «**اعتبار القول**» فالمقصود به تدبّر القول والنظر فيه لأجل الإمساك بمدلوله القيمي والحِكَمي. إن لكل قضية إخبارية ـ يمكن أن تكون موضع تسليم وقبول من أحد الطرفين المتفاعلين تفاعلاً حياً، أو منهما معاً ـ حقيقتين: حقيقة تتمثل في إخبارها بالأسباب الظاهرة للأشياء وكأنها تصفها هي «**الحقيقة الوصفية**»، وحقيقة تتمثل في ما يمكن أن يُستَخلَص ويُحصل من هذه الحقيقة الوصفية المخبرة بالأسباب الظاهرة للأشياء من عبرة وحكمة هي «**الحقيقة الحِكمية**» أو «**الحقيقة المعيارية**» التي تخبر بالمقاصد الخفية للأشياء وبالحِكم التي تنطوي عليها هذه الأشياء. لكل خبر، إذاً، مضمونان: مضمون وصفي ومضمون قيمي، **واعتبار الخبر عبوراً من مضمونه الوصفي إلى مضمونه القيمي الحكمي**، وذلك «أنّ كل خبر يكون مزوّداً **بقيمة** معينة هي **حكمته**، ولا عبرة بالخبر ما لم نحصِّل منه على هذه **الحكمة**، وكل مُدرك ملبوس بمعنى مخصوص هو حكمته، ولا عبرة بالمدرك ما لم نستشعر فيه

هذا المعنى[٣٩]. وهذه الحكمة أو هذا المعنى هو **التوجيه العملي** أو **الدلالة الإنشائية** المستخلصة من **الدلالة الإخبارية.**

إن تمييز طه عبد الرحمن في «حقيقة القول» بين «الحقيقة الوصفية» و«الحقيقة المعيارية» كان طريقاً لإثبات كون «الحجة الحية» طريقاً للإيصال إلى «الحقائق المعيارية» لا إلى «الحقائق الوصفية» فقط.

إن الحجة الحية، إذاً، حجة معيارية؛ وتدبرها واعتبارها ينبغي أن يؤولا إلى اعتبار وتدبر معاني وحكم وقيم ما توصل إليه وما تستند إليه. إنّ هذه المعاني والحكم والقيم تصبح معياراً يحتكم إليه في قبول أو ردّ الحجج بخاصة والأقوال بعامة. وقد صاغ طه عبد الرحمن القاعدة الضابطة لفعل «العبور من الحقيقة الوصفية إلى الحقيقة الحكمية» في صورة مبدأ هو: «لا تقبل القول حتى تظفر بحكمته، فتزداد به عقلاً».

إن الإمساك بحكمة القول، فضلاً عن حقيقته الوصفية، يمكّن من توسيع العقل ومن تجاوز حدود **«العقلانية المجردة»** و**«العقلانية المضيَّقة»**، أي التحرّر من أسر الانضباط بمراسيم الاحتجاج المجرد والاحتجاج المُوجَّه، إلى استشراف آفاق «عقلانية مُوَسَّعة» تتسع لتصبح عقلانية معلّلة وليست مُدلّلة فقط، ولتصبح أيضاً عقلانية مُنهِضة للعمل.

إنّ «**التعليل**» و«**التدليل**» وإن كانا متداخلين، فهما متمايزان أيضاً، ويميِّز طه عبد الرحمن بينهما من وجوه ثلاثة:

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

الوجه الأول: «مبنى التعليل يكون على العلم بالعلل، بينما يكون مبنى التدليل على العلم بالمقدمات؛ وبَيّن أنّ العلة غير المقدمة؛ فالعلة تختص بالدلالة على ما يتوقف عليه وجود الشيء بالوجه الذي وجد به، بينما المقدّمة لا دلالة لها بالضرورة على كيفية الوجود، بل قد تفيد أيَّ حكم، كائناً ما كان، سواء أتعلق بالوجود أم تعلق بغيره».

الوجه الثاني: «غاية التعليل التفسير، بينما غاية التدليل التبرير؛ ذلك أن العلل التي يستقرئها العالم عند النظر في موضوع معين تفيد في الكشف عن طبيعته، وفي توسيع معرفته به، بينما المقدّمات التي يذكرها الناظر المستدلّ تفيد أصلاً في تحصيل الإقناع والاقتناع».

الوجه الثالث: «لا ضرورة في تعلّق التعليل بالصدق، بينما التدليل يقوم عليه بالضرورة؛ فالواقعة التي يطلب العالم عللها لا ينشغل بصدقها أو كذبها بقدر ما ينشغل بفهمها وتفسيرها، بينما القول الذي يطلب المنطقي التدليل عليه يشغله تَرَتُّب صدقه على صدق غيره من الأقوال»[٤٠].

إن هذه العقلانية المُعلَّلة عقلانية مُوسّعة لأنّها تجمع بين طرق تعليلية مختلفة، لأنها تتسع من **جهة** لاعتبار الأسباب ولاعتبار الغايات من **جهة أخرى** ولاعتبار استناد التعليل بالأسباب إلى التعليل بالغايات من **جهة ثالثة**. يقول طه عبد الرحمن:

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

«لما كان كل وصف من الأوصاف يخرج عن استقلاله الذي كان عليه في الحجة المجردة ليصير مقترناً بمقصد من المقاصد، فإن العقل المدرك له يصير آخذاً بثلاثة طرق تعليلية بعد أن كان جامداً على واحد منها، وهي:

أ ـ طريق التعليل الوصفي الذي يربط الأسباب بالمسببات أو قل «السببية».

ب ـ طريق التعليل الحِكمي الذي يربط الظواهر بمقاصدها، أو قل «الغائية».

ج ـ الربط بين التعليلين الذي يجعل التعليل الحِكْمي [= النظر الملكوتي] علة للتعليل السببي [= النظر المُلْكي]»[٤١].

أما عن تعلّق العقلانية الموسَّعة بالإنهاض إلى العمل فيقول طه عبد الرحمن:

«لما كانت الحكمة قيمة، وكانت القيمة هي أصلاً كل أمر يستحق أن ننتهض للعمل وفقه، **فالحكمة في** الحجة الحية، إذن تجلب **العمل** كما كان **الحكم في** الحجة المجردة يجلب **النظر**».

كما إن الانتهاض للدخول في العمل يفيد في أمرين من **جهة**، ويستدعي الاقتداء من **جهة أخرى**:

إنّ «من يدخل في العمل، فقد زاد في عقله من جهتين:

---

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٦٩.

- من جهة تصحيح ما سبق أن عَلِمَ به [ترسيخ المعلومات وتثبيتها]،

- ومن جهة تحصيل عِلْمِ ما لم يسبق أن عَلِمَ به [العلم بالمجهولات].

ومن يدرك الحكمة، فإنه لا يقف عند حدود العمل بما أدركه فحسب، بل يطلب أن يعمل به على الوجه الأكمل، فتنبعث فيه داعية **طلب الاقتداء بمن هو أحكم للعمل منه**؛ وإذا كان الأمر كذلك، فلا محالة أنه محصِّل على أحسن تصحيح لما يعلم وعلى أحسن تحصيل لما لم يعلم، وأية زيادة في العقل أعظم من هذه!»[٤٢].

ثامناً: النظر العملي في مسألة «التواصل الإنساني»

يتمثّل التجديد الذي قام به طه عبد الرحمن في التنظير لظاهرة التواصل الإنساني في استثماره لموادّ من التراث الإسلامي العربي الأخلاقي صالحة لأن توصل بدرس ظاهرة التواصل تبليغاً وتهذيباً، استثماراً أردفه بمواقف نقدية من النظريات الغربية المعاصرة التي حاولت، هي أيضاً، التنظير للتواصل تبليغاً وتهذيباً، والتي ظهرت في مباحث المنطق الحجاجي والحواري من جهة، وفي مباحث اللسانيات التداولية من جهة أخرى.

إنّ الأفعال والأقوال التي ينتهض بها المتخاطبان في مقام

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٩.

التفاعل التواصلي بينهما ينبغي أن تكون منضبطة بنوعين من الضوابط، ضوابط وقواعد «تبليغية» من جهة وقواعد **وضوابط** «تهذيبية» من جهة أخرى. وإذا كانت القواعد الأولى **تتعلّق** بالتبليغ الذي يحدّد وجوه «**الفائدة الإخبارية**» للأفعال والأقوال التواصلية بين المتواصلين فإنّ القواعد الثانية تتعلّق بالتهذيب الذي يحدّد وجوه «**الاستقامة الأخلاقية والتعاملية**» للأفعال والأقوال التواصلية بين المتخاطبين.

يرى طه عبد الرحمن أن على «التواصل الإنساني» أن يراعي مبدأ ذا وجهين: **أحدهما** الالتزام بأن يكون القول مطابقاً للفعل؛ **وثانيهما** أن يكون العمل مُصَدِّقاً للكلام؛ ولقد سمّى هذا المبدأ «**مبدأ التصديق**»، وصاغه في صورة «**لا تقل لغيرك قولاً لا يُصَدِّقه فعلك**» بانياً عليه جملة من القواعد التبليغية والقواعد التهذيبية.

القواعد العملية التبليغية

إنّ القواعد العملية التبليغية التي ينبغي أن تراعى في كل تواصل أربعة:

١ ـ قاعدة تُلزم بتجنب «**الهذيان**»، وذلك بمراعاة **تحديد الهدف من المخاطبة**: ينبغي للكلام أن يكون لداعٍ يدعو إليه، إما في اجتلاب نفع أو دفع ضرر.

٢ ـ قاعدة تُلزم بمراعاة **المقام**، إذ لكل مقام قول يناسبه: **ينبغي أن يأتي المتكلم بالكلام في موضعه ويتوخى به إصابة فرصته.**

٣ ـ قاعدة تلزم بتجنب «**الحصْر**» والتقصير في الكلام من جهة، و«**الهذر**» والتكثير فيه من جهة أخرى، وبالاكتفاء بالضروري من الخبر: **ينبغي أن يقتصر المتكلم من الكلام على قدر حاجته.**

٤ ـ قاعدة تُلزم بتجنب **الإخلال بالمعنى والإغلاق في اللفظ**، أي تلزم باتباع أساليب الوضوح من جهة المعنى ومن جهة اللفظ: **يجب أن يتخيّر المتكلّم اللفظ الذي به يتكلم.**

القواعد العملية التهذيبية

إن القواعد العملية التهذيبية التي تحلّي المتواصلين بمكارم الأخلاق، تتعلق بأمور ثلاثة، أمر وظيفية القول، وأمر ممارسة الصدق، وأمر تراتب الحقوق بين المتكلم والمستمع:

٥ ـ قاعدة تلزم بأن يكون القول **عملياً في وظيفته وذا بُعد أخلاقي** من جهة، **ومفيداً للمعنى المقصود منه** من جهة ثانية، وأن يكون **مستدعياً** من المستمع، من جهة ثالثة، **الاستدلال** لتعيين القول المُلقى إليه.

٦ ـ قاعدة تلزم **بممارسة الصدق** في التواصل ويكون هذا الصدق على مستويات ثلاثة:

أ ـ صدق الخبر؛ وتلزم قاعدة صدق الخبر **بتجنب الإخبار الكاذب**، أي الإخبار بأشياء على خلاف ما هي عليه.

ب ـ الصدق في العمل، وتلزم قاعدة الصدق في العمل **بتجنّب ظهور المتكلّم المخبر بسلوك يتصف بأوصاف هي على خلاف ما يتصف به فعلاً.**

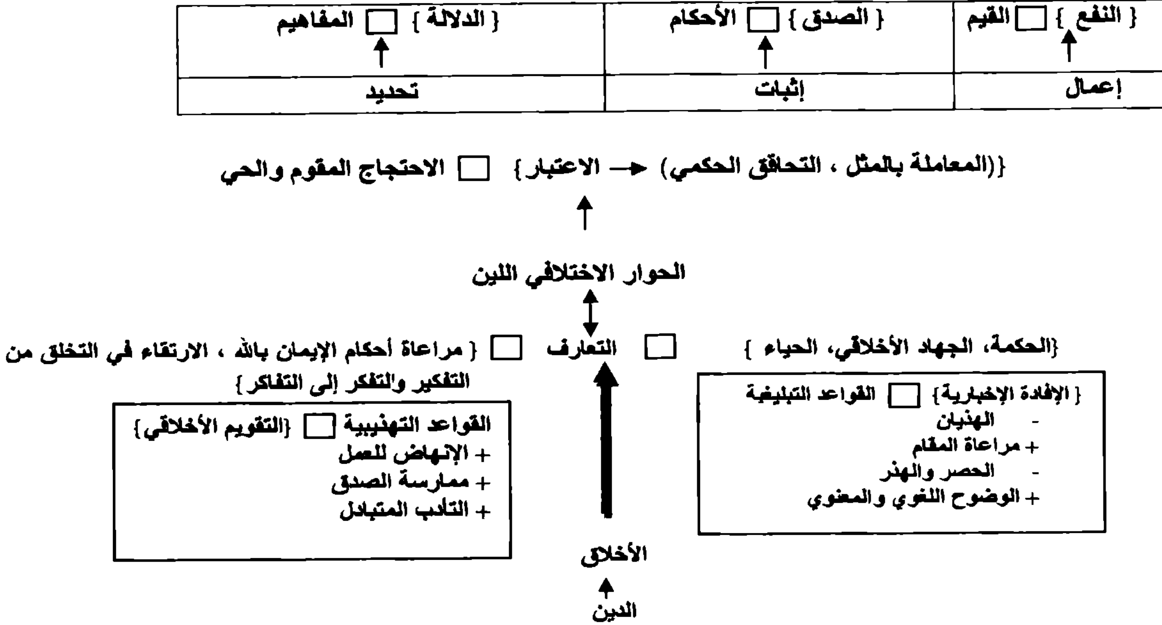
ج ـ مطابقة القول للعمل؛ وتلزم قاعدة مطابقة القول للعمل **بأن يتجنّب المتكلم، في نطقه وفي سلوكه، ما يمكن أن يشعر المستمع بوجود تفاوت بين نطقه وسلوكه.**

إنّ مراعاة القاعدة الملزمة بممارسة الصدق في التواصل تفيد في توثيق عُرى التقارب بين المتواصلين المتصادقين: فبها ينفتح «باب التواصل» وتزداد «أسباب التقارب» بين المتخاطبين ويندفع «كل منهما في طلب التقرب من الآخر، فيحصلان الزيادة فيه إن كان حاصلاً لهما «حصولاً جزئياً».

د ـ قاعدة تلزم بتقديم حقوق المستمع على حقوق المتكلم، وهي قاعدة «**الإخلاص**»، وبالتزام المتواصلين بهذه القاعدة يقع «التأدب المتبادل «بينهما» بحيث كلما زاد أدب أحدهما دعا ذلك الآخر إلى «الزيادة فيه» أيضاً.

إن مبدأ التصديق، بقواعده السبعة السابقة، التبليغية والتهذيبية، يرتقي خلقياً بالتواصل الإنساني ارتقاء كبيراً، إذ بفضله يتخلّق هذا التواصل بوجه يداوم على التطلّع إلى الكمال في هذا التخلّق.

يمكن إجمال نظر طه عبد الرحمن في مسألة كيف ينبغي أن يكون تدبير الاختلاف بصفة عامة، وفي كيف تكون المناظرة والمباحثة في إطار الحوار الاختلافي ذي المنفعة العامة بصفة خاصة في الجدول الآتي الذي يُبيّن الأساس الأخلاقي في هذا النظر.


الحوار الاختلافي ذو المنفعة العامة
المناظرة
المباحثة
في
ش1
ش2
{ النفع } القيم
{ الصدق } الأحكام
{ الدلالة } المفاهيم
إعمال
إثبات
تحديد
{(المعاملة بالمثل ، التحاقق الحكمي) ← الاعتبار} الاحتجاج المقوم والحي
الحوار الاختلافي اللين
التعارف
{الحكمة، الجهاد الأخلاقي، الحياء }
{ مراعاة أحكام الإيمان بالله ، الارتقاء في التخلق من التفكير والتفكر إلى التفاكر}
{ الإفادة الإخبارية} القواعد التبليغية
- الهذيان
+ مراعاة المقام
- الحصر والهذر
+ الوضوح اللغوي والمعنوي
القواعد التهذيبية {التقويم الأخلاقي}
+ الإنهاض للعمل
+ ممارسة الصدق
+ التأدب المتبادل
الأخلاق
الدين

تاسعاً: أصول تديين تدبير الاختلاف وتخليقه

«لا جرم أننا نكره الخصومة،

لكن الباطل أكره إلينا؛...

لا جرم أننا نحب النصرة،

لكن الحق أحب إلينا؛...

فولا جليل تقديرنا لما كتبه...[من عدّونا خصماً لهم ومن عدونا نصيراً لهم]،

ولولا كبير اعتبارنا لخطر ما لقّنوه،

لما تعرَّضنا لأفكارهم ودعاويهم،

نزكي ما كانوا فيه مُحقِّين،

ونبرز ما بدوا لنا فيه مخطئين.

ولَمَّا مضينا إلى عرض آرائنا ورؤانا... لم يخطر ببالنا أن ندَّعي الاستئثار بالصواب دونهم، وإنّما كنا نأتي ببدائل ونُطلِق إمكانات. ونبرز مكنونات حتى لا يجمد أحدٌ منا على رأيه، معتقداً أن الحق كلّه فيه والباطل في كل رأي سواه»[٤٣].

حقاً تمثّل اجتهادات طه عبد الرحمن في استشكال مسألة كيف يكون تدبير الاختلاف تفاعلاً حوارياً عاقلاً مع الغير ممن استشكل المسألة نفسها لكن بالاستناد إلى مرجعية إسلامية

---

(٤٣) عبد الرحمن، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، ص ١٦ ـ ١٧.

عربية، خدمةً للصواب والحق من جهة، واقتراحاً لآفاق جديدة مجدِّدة من جهة ثانية؛ إنها اجتهادات تقترح، بدائل وتُنبّه إلى إمكانات لم تنل العناية التي تستحق وتُظهِر بواطن وتجلّي مكنونات لم يتمّ الغوص فيها.

لقد كان نظر طه عبد الرحمن في مسألة الحوار الاختلافي نظراً منتهياً في حركيته وديناميته، إلى المناداة بضرورة تأسيس التفاعل الحواري الاختلافي على «**نظرية أخلاقية إسلامية**» تفترض أو تُثْبِتُ التساوي والتماثل بين «**الأخلاق**» و«**الدين**» وبين «**التخلق**» و«**التدين**»؛ نظرية أخلاقية إسلامية انتهض إلى بيان أركانها وذلك عبر بيانه للطابع القيمي للفعل الإنساني، وعبر التمييز في العقلانية بين مراتب التجريد والتسديد والتأييد، أو بين التضييق والتوسيع، وعبر استشكال مفهوم «الإنسان» في أفق تحديده وتعريفه بما يميّزه، وهو خاصة «الخلقية»، وعبر استشكال الصلة بين «العلم» و«العمل»، وأخيراً عبر استشكال العلاقة بين «الدين» و«الأخلاق». لقد كانت هذه المعابر الخمسة السبُل النظرية التي سلكها طه عبد الرحمن للانتهاء إلى اجتهاد يعرض به مضامين الأخلاق الإسلامية بوجه مُمتِع ومُبدِع ومُقنِع، وَجهٍ تظهر به إمكانية من إمكانات تجديد الفكر الإسلامي ـ العربي المعاصر ذات سِمة تصوفيّة؛ مضامين أخلاقية إسلامية اقتصر في عرضها على تقديمها كـ «**أخلاق حسنى**»:

- **كونية** لأنها مُؤسّسة متعدية إلى العالم كلِّه، وشاملة لكل أفعال الإنسان؛

- **وعميقة** لأنّها تنفذ إلى أعماق المتخلّق وبواطنه لتطهّرها

ومن ثمة لتهيئة صاحبها لتلقي مكارم الأخلاق ومحاسنها؛

● **ومتحركة** حركية تُقدِر المتخلِّق بها على الانفتاح على الأشياء والأشخاص والتعرف إليها بوجه يتطور ويتقلب بتطور وتقلب المجال الحاضن للمتخلق والمؤطر له[٤٤].

١ ـ الطابع القيمي للفعل الإنساني وحضور «القيمة» في كل فعل يفعله الإنسان

كيف ينبغي أن ننظر إلى الفعل الإنساني، عقلياً كان أم غير عقلي؟ يرى طه عبد الرحمن أنّ علينا أن نستوفي في هذا النظر معايير ثلاثة منها «**معيار التقويم**»[٤٥] الذي يقتضي أن يكون سلوك الإنسان، ضرورة، مستحضراً لما ينبغي أن يكون ومتطلعاً له، أي مشدوداً لا لأحكام الواقع فقط ولكن لأحكام القيمة أيضاً: «إن الإنسان لا يركن إلى ما هو كائن وما هو واقع، بل يسعى دوماً إلى أن يكون مُوَجَّهاً بقيم معينة تُملي عليه ما يجب أن يكون وما يجب أن يقع، ومشدوداً إلى معانٍ تعلو بهمّته للخروج عن حاله الحاضر وابتغاء أحوال أخرى غيرها؛ والشاهد على ذلك كونه لا يفتأ يطلب الكمال في كلّ أفعاله، فلا يصل إلى رتبة حتى يطلب مرتبة فوقها،

---

(٤٤) طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص ١٥٦ ـ ١٦٧.

(٤٥) المعياران الآخران هما: «معيار الفاعلية» ومقتضاه أنّ الإنسان يحقّق ذاته «بواسطة أفعال مجالها متسع ومتنوع»، و«معيار التكامل» ومقتضاه أنّ الإنسان تتكامل فيه «مظاهر القوة مع مظاهر الضعف وصفات العرفان مع صفات الوجدان ومستويات النظر مع مستويات العمل وقيم الجسم مع قيم الروح». انظر: المصدر نفسه، ص ٦١ ـ ٦٢.

ولا يزال آخذاً في هذا التدرج من كامل إلى أكمل منه فالأكمل، ولو لا هذا التعلّق بما ينبغي أن يكون وما ينبغي أن يقع، لما خرج الإنسان إلى طلب هذا الكمال واستفرغ الجهد في تحصيله»[٤٦].

إن للإنسان دائماً أهدافاً وغايات ومقاصد وقيماً يعمل وفقها، وهذه الأهداف والغايات والمقاصد والقيم ينبغي أن تكون متصفة بوصفَيْ «الثبات» و«الشمول»: إنّ القيم «لا يستقيم لها توجيه سلوك الإنسان والتأثير فيه إلا إذا بقيت على حال الاستقرار وحال الصدق»[٤٧]؛ كما إنّ على أفراد الجماعة، التي ينتسب إليهم السالك، «الأخذ [بهذه القيم] والعمل على وفقها [كلهم]»[٤٨].

التوجيه القيمي، إذاً، يطال مجال الأفعال الإنسانية كلّه، في سعته وتنوّعه، وفي تعدّد أصناف هذه الأفعال وكيفياتها ووسائلها، وفي تقلّب الظروف المحيطة بهذه الأفعال مكاناً وزماناً؛ وهذا توجيه يكمِّل المواقف المعرفية والنظرية والمادية التي تحدّد هوية الإنسان على المستوى العلمي.

٢ ـ مراتب العقلانية: التجريد والتسديد والتأييد

يترتب على دعوى حضور القيمة في كل فعل يفعله الإنسان إمكان جعل تحقّق هذا الحضور القيمي معياراً للتمييز

---

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٦٩.

بين أصناف من «العقلانية». إنّ العقلانية، بصفة عامة، **فعل** العقل الذي يقصد مقصداً من المقاصد ويتوسّل في وصوله **إلى** هذا المقصد بوسائل يُفتَرض فيها أنها مُوصِلَة إلى هذا المقصد؛ و«المقاصد» تُقوم بقيمَتِيْ «**النفع**» و«**الضرر**» أما «الوسائل» فتقوم بقيمتيْ «**النجوع**» و«**القصور**»؛ وإليه آل تَعْيير «العقلانية» بمعايير «النفع» و«الضرر» و«النجوع» و«القصور» إلى تعيينها وتصويرها في هيئات ثلاث:

١) عقلانية لا نفع في مقاصدها ولا نجوع في وسائلها، أي عقلانية ضارة في مقاصدها وقاصرة في وسائلها؛

٢) عقلانية لا ضرر في مقاصدها ولا نجوع في وسائلها، أي عقلانية نافعة في مقاصدها وقاصرة في وسائلها؛

٣) عقلانية نافعة في مقاصدها وناجعة في وسائلها، أي عقلانية لا ضرر في مقاصدها ولا قصور في وسائلها.

يسمي طه عبد الرحمن الصورة الأولى «**عقلانية تجريدية**»، والصورة الثانية «**عقلانية تسديدية**»، والصورة الثالثة «**عقلانية تأييدية**»؛ وهذه صور عقلانية تمثل ثمرات عقول ثلاثة هي على التوالي، «**العقل المجرد**» و«**العقل المسدد**» و«**العقل المؤيد**»؛ عقول ثلاثة متراتبة تراتب فضل وقدر:

أدناها «العقل المجرد» الذي ينظر في الظواهر الخارجية متوسطاً بوسائط مادية ومقصِياً المعاني الروحية؛

وأوسطها «العقل المُسدّد» الذي يتوجّه إلى طلب المقاصد الحق التي أهدى إليها الدين، الجالبة للنفع والدافعة للضرر،

توجهاً سالكاً لطرق قد تكون غير موصلة وغير مفضية إلى تحقيق هذه المقاصد؛

وأعلاها «العقل المُؤيَّد» الذي يتوجَّه إلى طلب المقاصد الدينية باعتبارها الأنفع والأيقن توجُّهاً سالكاً لطرق نافذة ومؤدّية إلى تحقيق هذه المقاصد.

إن «العقلانية المجردة» عند طه عبد الرحمن «عبارة عن خاصية الفعل الإنساني الذي يقوم في السعي إلى تحقيق مقاصد لا يقين في نفعها بوسائل لا يقين في نجوعها»[(٤٩)]؛ إنّها فعل «العقل المجرد... الذي يخلو من اليقين في نفع المقاصد التي اختارها وبالأولى من اليقين في نجوع الوسائل التي اتخذها»، والذي يكون بذلك معرَّضاً «للضرر في المقاصد والقصور في الوسائل»[(٥٠)]. ولما كان العاقل يطلب اليقين في المقاصد وفي الوسائل تعَيَّن عليه طلب تجاوز العقلانية المجردة والخروج منها، ولن يتسنّى له ذلك إلا «عن طريق التوسّل بالقيم العمليّة» و«التخلّق بأخلاق الدين»، أي «العمل الذي يكون مستمداً من شرع هذا الدين»[(٥١)]. وهذا الخروج سيكون خروجاً إلى «العقلانية المُسَدَّدة»، أي خروجاً إلى الرتبة الوسطى من رتب العقلانية الثلاث.

يعرّف طه عبد الرحمن «العقلانية المسدّدة» بأنها «عبارة

---

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٧٥. انظر أيضاً: عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، الباب الثاني.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٦٩.

عن خاصية الفعل الإنساني الذي يقوم في السعي إلى تحقيق مقاصد نافعة بوسائل لا يقين في نجوعها»[٥٢]، إنّها فعل «العقل المسدّد... الذي اهتدى إلى معرفة المقاصد النافعة... مقاصد الدين [التي] هي أنفع المقاصد وأيقنها»[٥٣]، معرفة قد تفتقر إلى تحصيل الوسائل الناجعة لتحقيق هذه المقاصد الذي تمّ الاهتداء إلى معرفتها؛ ولمّا كان العاقل لا يطلب اليقين في المقاصد فقط ولكن يطلب أيضاً تحصيل الوسائل الناجعة للإيصال إلى تحقيق هذه المقاصد تعيّن عليه طلب تجاوز العقلانية المسدّدة والخروج منها، ولن يتسنّى له ذلك إلا بالاجتهاد في تتميم معرفته بالمقاصد الدينية بامتلاكه لأنجع الوسائل المحقّقة لهذه المقاصد. ولن يكون هذا التتميم إلا بالارتقاء إلى رتبة عليا من العقلانية، رتبة «العقلانية المؤيّدة».

«العقلانية المؤيدة»، عند طه عبد الرحمن، «عبارة عن خاصيّة الفعل الإنساني الذي يقوم في طلب تحقيق مقاصد نافعة بوسائل ناجعة، ولا يتمّ هذا الجمع بين نفع المقاصد، في ثباتها وشمولها، وبين نجوع الوسائل، في تغيّرها وخصوصها، إلا بدوام الاشتغال بالله والتغلغل فيه»[٥٤]، إنّها

---

(٥٢) عبد الرحمن: **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ص ٧٥، **والعمل الديني وتجديد العقل**، الباب الثاني.

(٥٣) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ص ٧١.

(٥٤) عبد الرحمن: المصدر نفسه، ص ٧٥ ـ ٧٦، **والعمل الديني وتجديد العقل**، الباب الثالث.

فعل «العقل المؤيَّد.. الذي اهتدى إلى تحصيل الوسائل الناجعة، فضلاً عن تحصيل المقاصد النافعة»[٥٥].

ولا يمكن للعاقل أن يحصّل الوسائل الناجعة إلا بمزيد من العمل يفوق العمل الذي يتطلبه تحصيل المقاصد النافعة ويزيد عليه. ولهذا العمل الفائق والزائد شروط ثلاثة:

١ ـ الجمع بين التمييز المجرّد للمعرفة والتلَبّس السلوكي بها، أي «الجمع بين المقال والسلوك»[٥٦]؛

٢ ـ الجمع بين معرفة الموجودات ومعرفة موجد هذه الموجودات، أي «الجمع بين معرفة الموضوع الذي ينظر فيه [الناظر العامل] ومعرفة الله»، لأنّ «كل معرفة علميّة موصوفة وسائلها بالنجوع تكون مفتاحاً من مفاتيح **الاهتداء إلى طريق الله والزيادة في هذا الاهتداء** بقدر ما هي علم بالموضوع الذي تختصّ ببحثه والكشف عن قوانينه، إذ الموجودات مجلّى قدرته ومظهر صنعه، وكلّ من سرّح فيها فكره ـ من الذين استقام لهم نجوع الوسائل ـ وجب أن يدركه فيها»[٥٧].

إنّ هذا الجمع جمعٌ بين «**النظر المُلْكي**» و«**النظر المَلكوتي**» بوجه يجعل الثاني أساساً وأصلاً للأول، إنّه جمع «**تشهيد**» تتحقق به «**مشاهدة**» العالم الغيبي في العالم المرئي.

---

(٥٥) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ص ٧٣.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٧٢.

فإذا كان «النظر الملكي» نظراً علمياً في الأشياء، **باعتبارها «ظواهر»** أي وقائع وجودية أو سلوكية «**تظهر**» للعيان «**محدّدة** في الزمان والمكان وحاملة لأوصاف تقوم بينها **علاقات** موضوعية... مضبوطة وملحوظة»، يُطلَب عقلُ أسبابها والكشف عن قوانينها السببية، فإنّ «النظر الملكوتي» **نظر** إيماني في الأشياء، باعتبارها «**آيات**» مُشعِرة بالقيم **والمعاني** التي يوجد على رأسها قيمة «**الألوهية» ومعناها**، إذ «الآية»، عن طه عبد الرحمن، «الظاهرة منظوراً إليها من جهة المعنى الذي يزدوج بأوصافها الخارجية دالّاً على الحكمة من وجودها، وهذا المعنى هو عبارة عن قيمة ينبغي لمن يدركها العمل بمقتضاها»؛ إنّ «النظر الملكوتي» نظر إيماني يعقل من الأشياء القيم، وهو نظر «**فطري**» من جهة، و«**أصلي**» من جهة أخرى: «**فطري**» لأنّه يتشبّه بنظر الآدمي وهو على حال «الفطرة» الأولى، هذا الآدمي الذي «لا يدرك الأشياء مجرّدة ومنفصلة عنه، وإنما يدركها مزوّدة بقيم متصلة به، تسدّ حاجاته وتراعي مصالحه»، و«**أصلي**» لأنّ «نظرة المسلم إلى الأشياء أنها تأمّل في آيات» تكون عنده هي الأصل والأس لما يظهر من الظواهر، وبفضل هذا التأصيل و«التأسيس يجد الصلاح في الحال... كما يرجو الفلاح في المآل»[٥٨].

يؤول شرط «الجمع بين معرفة الموضوع... ومعرفة الله»، إذاً، إلى الجمع في النظر إلى الأشياء باعتبارها ظواهر وباعتبارها آيات ومن ثَمّة إلى الجمع بين النظر الملكي والنظر

(٥٨) عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ص ١٨ ـ ٢٠.

الملكوتي وتأسيس الأول على الثاني، أي إلى جعل «**النظر الإيماني**» أساساً لـ «**نظر العلمي**».

٣ ـ شرط الاستزادة الدائمة في التخلّق والاجتهاد المستمر في العمل وفي التحقّق به، ولا تكون هذه الاستزادة ممكنة إلا إذا كان هذا الاجتهاد العملي التخلّقي «تعلّقاً بالقيم الموجّهة وبالطرق النافذة إلى هذه القيم ورسوخاً في معرفة الله»[٥٩].

حديث طه عبد الرحمن عن مراتب العقلانية حديث موجّه نحو التهوين من شأن «العقلانية المجردة»، باعتبارها عقلانية ضيقة، ونحو الإعلاء من شأن «العقلانية المسدّدة» و«العقلانية المؤيدة»، باعتبارهما وجهين لعقلانية أعلى هي «**العقلانية الموسعة**»؛ يقول طه عبد الرحمن في كتابه الأخير **سؤال العمل** عن «**العقل الموسع**»:

«واضح أنّ العقل الموسّع يشمل ما أسميناه... «العقل المسدّد» و«العقل المؤيد»... العقل الموسّع الذي تزدوج فيه قوى الإدراك، بحيث تكون كل واحدة من هذه القوى الإدراكية عبارة عن قوتين اثنتين:

● **إحداهما** قوة خارجية ـ أو حسيّة ـ لا تدرك من الأشياء إلا ظواهرها وقوانينها، وهذه القوة هي التي نطلق عليها اسم العقل المجرّد، إذ لا يشترط فيها الدخول في العمل الديني؛

● **والثانية** قوة داخلية ـ أو معنوية ـ تقف على بواطن

(٥٩) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ص ٧٢.

هذه الأشياء وأسرارها، ويشترط فيها التحقّق بالعمل الديني، بحيث لا يحصلها إلا ذو العقل المسدّد، أو ذو العقل المؤيد»[٦٠].

العقلانية المعتبرة، إذاً، هي العقلانية التي يزدوج فيها التحقّق النظري مع التخلّق العملي.

٣ ـ التحديد الأخلاقي لمفهوم «الإنسان»

لم يوظّف الأستاذ طه عبد الرحمن «الأخلاق» و«القيم» و«المعاني» معايير للتفصيل في مفهوم «العقلانية»، وإنّما وظّفها أيضاً في تجديد تحديد مفهوم «الإنسان» وتعريفه.

من التعاريف المشهورة والمعهودة «للإنسان» أنه «حيوان عاقل» يتشارك مع سائر البهائم والحيوانات في جنس «الحيوانية»، وينفصل عنها بصفة فاصلة الفصل؛ هي «العقل»، وهذا تعريف لا يقبله طه عبد الرحمن ولا يسلّم به، بل يبيّن وجوه إبطاله وردّه، إنه لا يرى صواب كون العقلانية، بمعناها المشهور والمعهود، أي «العقلانية المجردة»، فصلاً «للإنسان» به يتميّز عن غيره من الكائنات الحية؛ إنّ ما يختصّ به «الإنسان» ويتميّز شيء آخر غير «العقل» إنه «الأخلاق»: «إذا بَطُل أن العقلانية هي الحدّ الفاصل بين الإنسان» و«الحيوان» وجب أن يوجد الحدّ الفاصل بينهما في شيء يثبت به تفوّق الإنسان [لأن الإنسان يفوق الحيوان] ويتحقّق به كماله [لأنّ

---

(٦٠) طه عبد الرحمن، **سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢)، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

الإنسان يطلب على الدوام الكمال]، وما هذا الشيء الفاصل إلا الأخلاق»[٦١].

ما يتميّز به الإنسان عن البهيمة، إذاً، أخلاقيته، وهذه «الأخلاقية هي ما به يكون الإنسان إنساناً؛ [بل هذه] الأخلاقيّة هي الأصل الذي تتفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحق أن تنسب إليه ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي»[٦٢]، أي أن تكون، على الأقل، عقلانية مسدّدة تتوجه إلى جلب النفع ودفع الضرر وتقصدهما، إن «هوية الإنسان ذات صبغة أخلاقية، [كما أن] لا إنسان بغير أخلاق»[٦٣].

ولا تتعلّق الهوية الأخلاقية للإنسان بتصرّفاته العملية وسلوكه العملي فقط وإنما تتعلّق بكل أفعاله أكانت نظرية أم عملية:

«ينبغي أن تتجلّى الأخلاقية في كل فعل من الأفعال التي يأتيها الإنسان، مهما كان متغلغلاً في التجريد، بل تكون هذه الأفعال متساوية في نسبتها إلى هذه الأخلاقية، حتى إنّه لا فرق في ذلك بين **فعل تأملي مجرد وفعل سلوكي مجسد**»[٦٤].

«الإنسان»، إذاً، «**الحيوان المتخلّق في كل أفعاله النظرية**

---

(٦١) المصدر نفسه، ص ٨٢

(٦٢) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ص ١٤.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٥.

والعملية». ولما كان للتخلّق درجات تتفاوت زيادةً **ونقصاناً** تفاوت الناس في استحقاقهم لانطباق اسم «الإنسان» **عليهم** زيادة ونقصاناً، يقول طه عبد الرحمن:

«لا يُخفى أنّ الأخلاق الحسنة صفات مخصوصة، الأصل فيها معان شريفة أو قل قيم عليا، كما لا يُخفى أنّه ليس في كائنات هذا العالم مثل الإنسان تطلعاً إلى التحقّق بهذه المعاني والقيم، **بحيث يكون له من وصف الإنسانية على قدر ما يتحقّق به منها**، فإذا زادت هذه المعاني والقيم زاد هذا الوصف، وإذا نقصت نقص»(٦٥).

«الإنسان»، إذاً، درجات وأنواع، أو لنقل لاتِّصاف «الإنسان» بوصف «الإنسانية» رتب متفاوتة أدناها رتبة «الإنسان» الذي يسميه طه عبد الرحمن **«الإنسان الأفقي»**، وأعلاها رتبة «الإنسان» الذي يسميه **«الإنسان العمودي»** وهو «الإنسان الحق». لقد ميَّز طه عبد الرحمن بين هاتين الرتبتين، في مقدمة **روح الدين** من خلال استشكاله لمفهوم «الإنسان» ومحاولة اقتراح تعريف مُجَدِّد له، تعريف فتح آفاقاً استدلالية جديدة ما كان انفتاحها ممكناً، وبالكيفية التي انفتحت بها، لولا تعقيل هذا النظر الاستشكالي بصلات تشدّه إلى المجالين اللغوي والعقدي الخاص بالمُستشكِلِ، وهما هنا المجال اللغوي العربي والمجال العقدي الإسلامي.

إنّ «الإنسان الأفقي»، أي الإنسان وهو في رتبته الدنيا،

---

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

معرف عند طه عبد الرحمن بمفاهيم ثلاثة: «**النسيان**» و«**الأنس**» و«**الاستئناس**». إنّ الكائن الذي يذهل عن حقيقته وطبيعته و«ينساها» فيغيب عنده ذكرها يسمّى «**إنساناً**»؛ الأصل في تسمية «الإنسان» إنساناً «**نسيانه**»، بل و«**نسيانه المركب**» لأنه:

- **لا ينسى فقط وإنما ينسى أنه ينسى.**
- **كما إنه يأنس بهذا النسيان**، إنه يأنس بما يجعله ينسى ما لا ينبغي نسيانه.

لكن ما هي هذه الأمور المنسية ـ حقائق الإنسان وطبائعه ـ التي يأنس الإنسان بنسيانها نسياناً مركباً؟

إنّها أمور تعود إلى نواة صلبة تتمثّل في **افتقاره إلى الله، خالقه روحاً وجسداً، ورازقه علماً وعملاً.** ويترتب على هذه النواة الصلبة، ويتأصّل عليها، **خداع الإنسان لنفسه**، وذلك من خلال بنائه لعالم وَهمِي يُغيَّب فيه اعتبار ما يسميه هذا الإنسان المستأنس بنسيانه المركب أمورَ غَيبٍ مثل «المبدأ» و«المعاد» و«الحساب» و«العقاب» و«الجنة» و«النار»... عالم وهمي مليء بكثير من الأحكام العلمية الباطلة، على مستوى «**النظر**» وبكثير من الاختيارات العملية الشريرة، على مستوى «**السلوك**».

إذا كانت أفقية الإنسان ناجمة عن نسيانه فإن عموديته ستتمثل في «**ذكره**»، فيكون «**الإنسان العمودي**» الكائن الذي يحيا ويفكر ذاكراً لا ناسياً، أي سيكون الكائن **المتحرّر من أحوال نسيانه المركب التي استأنس بها**؛ ولن يتحرّر هذا الكائن إلا بخروجه من حال «**بصر المكان**» إلى حال «**تبصّر الفضاء**»، أي بالتحوّل من «**النظرة الأفقية**» [«النظر الملكي»]

إلى «**النظرة العمودية**» [«النظر الملكوتي»] المتطلّعة والقاصدة إلى «ما لا ساميَ أسمى منه ولا عاليَ أعلى منه» المتقربة إليه الولهة به، الإله سبحانه وتعالى.

«الإنسان الحق»، إذاً، **الكائن المتخلّق** من جهة **والكائن الذاكر** المتحرّر من أحوال نسيانه من جهة أخرى.

٤ ـ الصلة بين «العلم» و«العمل»

إن العمل التخلّقي والتذكّري الذي يختص به «الإنسان الحق» لا يزاوج نظره العلمي والمعرفي مزاوجة تركيب وإضافة وإنما يمتزج به امتزاجاً يُغيّر من طبيعته ومن آفاقه؛ إنّ الصلة بين «العلم» و«العمل» صلة جدلية، إذ المعتبر في العلم والمعرفة أن يُفضِيا ويُخرِجا إلى العمل؛ والمعتبر في الاشتغال العملي الذي يُنتَهى إليه أن يعود على العلم والمعرفة فيجعلهما أنفع وأصلح، والعلم والمعرفة الأنفعان والأصلحان يفتحان الباب إلى اشتغال عملي جديد أرقى وأفضل، ومن ثمّة إلى علم ومعرفة أكملين نفعاً وأتمين صلاحاً، وهكذا دواليك بلا توقف. يقول طه عبد الرحمن في **سؤال العمل**:

«اتخذت العلاقة بين العلم والعمل في المجال الإسلامي صورة جدلية خاصة: فكلما أوغل المرء في العلم خرج إلى عمل أصلح، وكلما أوغل في العمل خرج إلى علم أنفع، متقلّبا بينهما من غير انقطاع»[٦٦].

---

(٦٦) عبد الرحمن، **سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم**، ص ١٦.

والمقصود بالعمل هنا «**العمل الديني**» أو «**العمل التزكوي**» أو «**عمل التزكية**»، وهو العمل الذي يتدرج من:

ـ التسليم بأركان الدين مع عقد النية على القيام بأدائها على مقتضاها، إلى؛

ـ الإيمان بأصول الدين الغيبية؛

ثمّ إلى التزكية الحقّة المتمثّلة في الاجتهاد في التعبّد لله قلباً وقالباً، وبذل ما في الوسع للامتثال للإرادة الإلهية، تزكية يرقى بها العبد تبعاً لمدى تخلّصه مما يعتري نفسه من الأمراض الخفية[٦٧].

إنّ «العمل التزكوي» هو «الاجتهاد في التعبّد لله بالقدر الذي يتوصّل به إلى تخليص الإنسان من مختلف أشكال الاستعباد»؛ وله خصائص خمسة[٦٨]:

١ ـ فهو عمل يشكّل نموذجاً لأيّ عمل آخر غيره.

٢ ـ وهو عمل يحوّل مدارك الإنسان.

٣ ـ وهو عمل يطلَب فيه الاستمرار والدوام.

٤ ـ وهو عمل شامل ومتكامل في تَعلّقه بكل مجالات الحياة ودوائرها.

٥ ـ وهو أخيراً عمل يتصف بالتبدل والتقلب المتزايدين والمتصاعدين والمتدرجين.

---

(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

ويعود طه عبد الرحمن في كتابه **روح الدين**، **إلى الحديث** عن «العمل التزكوي» باعتباره «**العمل الجذري الروحي**» ذا الخصائص السلوكية الآتية[٦٩]:

١ ـ إنه «عمل عمقي لا سطحي»، فهو يتجاوز «الظاهر» لينفذ إلى «الباطن»؛

٢ ـ إنه «عمل كلي لا جزئي»، فهو يشمل سائر مجالات الحياة؛

٣ ـ إنه «عمل تحويلي لا تغييري»، فهو لا يكتفي بإلحاق تبديل لما ليس بجوهري في الإنسان وإنّما يلحق التبديل في ما هو جوهري فيه؛

٤ ـ إنه «عمل تثويري لا تطويري»، فبفضله يتغير العامل في صنفه، ولا يتغير فقط بانتقاله من طور إلى طور؛

٥ ـ إنه «عمل لا منقطع»، إذ يتصف بالدوام والاستمرار؛

٦ ـ إنه «عمل تدرجي لا طفري»، إذ يتم التحويل والتثوير المترتبان عليه عن طريق التدرج في أداء التكاليف؛

٧ ـ إنه، أخيراً، «عمل سلمي لا عنفي»، إذ هو عمل لا إرغام ولا قهر فيه.

إنّ «العمل التزكوي» أو «العمل الجذري»، بخصائص السلوكية السابقة، من شأنه إفادة العامل من جهتين متكاملتين:

---

(٦٩) انظر الفصل الخامس، في: عبد الرحمن، **روح الدين**: **من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**، ص ٢٠٥ وما بعدها.

جهة تتمثّل في تخليته من الغرور بذاته، وجهة تتمثّل في تحليته بالتديّن لربّه؛ إنّه عمل «ينتزع من قلب الفرد حبّ التسيّد... ويثبّت في قلب الفرد حبّ التعبّد»[٧٠].

إلى جانبي «**التخلية**» و«**التحلية**» السابقتين، يفيد «العمل التزكوي» العامل في أمرين جديدين، أمر استرجاعه لذاكرته الأصلية التي نسيها واستأنس بنسيانها، وأمر انتهاضه لتحمّل أعباء المسؤولية العلمية والعملية المناطة به:

● **فمن جهة استرجاع الذاكرة الأصلية والنظرية**، يقول طه عبد الرحمن: «... العمل الجذري الذي إذا دخل فيه الإنسان أخذ يقطعه عن سابق أحواله، وعلى قدر تغلغله فيه يكون انقطاع هذه الأحوال عنه حتى يخرج إلى أضدادها؛ إذ يتولى [عمل التزكية] تحريره من سلطان النفس عليه، حتى إذا ترقى في هذا التحرر استرجع [الإنسان] **ذاكرته الأصلية التي فطر عليها، وتجددت صلته بالعالم الغيبي**»[٧١].

وتجدّد صلة الإنسان بالعالم الغيبي، الناجم عن العمل التزكوي، تخليص للـ «**روح**» من غشاوة «**النفس**»، إذ ما يوجد من وراء «**النفس**»، باعتبارها «الأنا» من حيث إنّها تختصّ بنسبة الأشياء إليها[٧٢]، هو «**الروح**» باعتبارها «أمراً خفياً من وراء النفس يزعجها [ويدفعها] إلى الخير، ويصل صاحبها

---

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٥١٣.

بالعالم الغيبي متى دخل في أعمال التزكية وحفظ حقوق الأمانات»[٧٣].

«العمل التزكوي»، إذاً، انفتاح على «الروح»، هذه الروح الحاملة للذاكرة الأصلية والفطرية التي تحفظ «**الحقائق الروحية**»، و«**المعاني الدينية**» التي يوجد في أسِّها وأصلها حقائق ثلاث «الشهادة بالألوهية» و«الشهادة بالوحدانية» و«العهد بالتعبد للإله الواحد»[٧٤]. والانفتاح على «**الروح**» تجاوز لغشاوة «النفس» واستعادة للذاكرة الأصلية والفطرية: «لا يزال الفاعل الديني يتزكّى حتى يزول عن روحه غشاء النفس، مستعيداً ذاكرته الأصلية»[٧٥].

● **أما من جهة انتهاض العامل المتزكّي لتجشّم أعباء المسؤولية العلمية والعملية المناطة به في سياقه الأفقي الخاص وفي عالمه المرئي النسبي** فيقول طه عبد الرحمن:

«إن الفاعل الديني... روحه تسبق إلى العالم الغيبي، مقرة بأفضال الله عليه، ومشتغلة بالتقرب إليه بما افترضه من الأعمال وما يرتضيه من القربات، وتدوم على هذه الحال حتى تتحقّق بمعاني هذه الطاعات وتظهر آثارها جلية في سلوك صاحبها، مرتقياً بفضلها في مدارج الكمال الروحي والخلقي، وحينئذ، لا يسع الفاعل الديني إلا أن يرى في هذا الارتقاء

---

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٥١٠.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٤٤٨.

الموهوب **إناطة بمزيد المسؤولية وتحمّل الأمانة، فينهض، غير متردّد ولا متأفف، إلى الاشتغال بأسباب العالم المرئي، مجتهداً، بقوله وفعله، في دفع المفاسد والآفات وتحويل الضمائر والقلوب وإصلاح التعامل والسلوك»**[٧٦].

٥ ـ الصلة بين «الدين» و«الأخلاق»

ينطلق طه عبد الرحمن في نظره في استشكال العلاقة بين «الدين» و«الأخلاق» من طرح مسألة تبعيّة أحدهما للآخر، أو استقلال كل واحد منهما عن الآخر:

«هل الدين هو الذي يُعَدّ الأصل في هذه العلاقة، بحيث تكون الأخلاق فرعاً مبنياً على الدين أو على العكس من ذلك، هل الأخلاق هي التي تعدّ الأصل فيها، بحيث يكون الدين فرعاً مبنياً على الأخلاق أو، على خلاف هذا وذاك، هل كل واحد منهما أصل في ذاته، بحيث لا واحد منهما يكون فرعاً مبنياً على الآخر؟»[٧٧].

لا يرى طه عبد الرحمن لا تبعية الأخلاق للدين، ولا تبعية الدين للأخلاق، ولا استقلال الدين عن الأخلاق، وإنما يرى أن الدين والأخلاق شيء واحد؛ إنهما متساويان ومتماثلان. وقد أثبت طه عبد الرحمن هذا التساوي من خلال النظر في مفهوم «الدين» وتقديمه باعتباره **إعلاماً بجملة من القيم العليا**

---

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٧٧) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ص ٣١.

وبياناً لمجموعة من المعايير تحدّد كيفيات العمل وطريقاً في العمل تُجَسّدُه نماذج حية كشواهد مثلى للعمل الديني **تقتدى** ويُسترشَد بها:

● فمن جهة جعل الدين **إعلاماً** بجملة من القيم العليا، يقول طه عبد الرحمن:

«لم تأت الأديان لكي تُعلِّم الأقوام ما يستغنون فيه بعقولهم، وإنما ما لا تنفعهم فيه هذه العقول، وليس ذلك إلا مجال القيم المثلى التي ليست بوقائع يشاهدونها ولا بأفكار يجردونها، وإنما هي معانٍ تعرج بروح الإنسان إلى عوالم أخرى وتسري به في آفاق **أخرى فيلزم أن تكون هي مدار الدين كله**»(٧٨).

● أما من جهة جعل الدين **بياناً** لمجموعة من المعايير المحدّدة لوجوه العمل وكيفياته فيقول:

«حقيقة الدين أنّه أشبه بالمؤسَّسة منه بالنظرية، بل هو أصلاً مُؤسَّسة، ومقتضى المؤسسة أن تكون مجموعة أحكام ومعايير تحَدّد كيفيات العمل من أجل تلبية حاجات معينة»(٧٩).

إنّ «الخبر الديني» **خبر عملي**:

«ليس الغرض من الخبر في الدين تبليغ معلوم معيّن بقدر **ما هو الحثّ على الاعتبار بهذا المعلوم**، أي ليس هو الدلالة

(٧٨) عبد الرحمن، **روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**، ص ٢٩٣.

(٧٩) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ص ٤٤.

على الشيء في ذاته بقدر ما هو الاستدلال بهذا الشيء على ما سواه، أو قل بإيجاز، إنّ **الخبر الديني هو آية قبل أن يكون حكاية**...

[كما إن] **الخبر الديني ليس خبراً علمياً وإنما هو خبر عملي**، ذلك أنّ الدين لم يأت لكي يعلم الناس ما يمكن أن يدركوه بآلاتهم وقدراتهم المختلفة التي خلقوا بها، ولا أتى على نسق نظرية علمية، حتى يمكن أن تجرى عليها وسائل التحقيق المعلومة كما ظنّ بعضهم، **وإنّما أتى لكي يرشد الخلق إلى الطريق التي ينبغي أن يوجهوا بها عمل هذه الآلات والقدرات الإنسانية**، حتى يستطيعوا أن يحيوا حياة طيبة في العاجل وحياة سعيدة في الآجل»(٨٠).

● ومن جهة جعل الدين **طريقاً في العمل** يقول طه عبد الرحمن:

«الدينِ عبارة عن **طريق في العمل** يصل المرئي بالغيبي وصلاً يُمكّن الإنسانَ من اقتحام عقبات الحياة على الوجه الأفضل»(٨١).

وللعمل الديني حيثيتان، حيثية «**عملية**» وحيثية «**دينية**»:

ـ فهو من جهة «عمليته» يتمثّل في «جملة من **الأفعال** التي تخرج الإنسان من حال إلى حال، وتكون صادرة عن **قصد**

---

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٨١) عبد الرحمن، **سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم**، ص ٢٣٠.

معين ولداع أو دواع مخصوصة، وتستهدف تحقيق **غرض محدد**»[٨٢]، وذلك لأنّ لكل عمل أفعاله ومقاصده وأغراضه؛

ـ وهو من جهة «دينيته»، يتمثّل، فضلاً عن **أفعاله** ومقاصده وأغراضه الدينية، في انشداده إلى «**الاعتقادات الشاملة**» التي تعبِّر عن رؤية شاملة للوجود، وفي مراعاته لـ «**قيم الروحية**» كموجّهات سلوكية تفيد في مواجهة إشكالات الحياة، وفي «**القواعد الموجِّهة**» التي تقام مقام المقاصد التي تؤمها الأفعال والتصرفات، وفي اقتدائه بـ «**النماذج الحية**» المجسّدة أحسن تجسيد للاعتقادات الشاملة وللقيم الروحية وللقواعد الموجّهة[٨٣].

إذا كان الدين في جوهره أخلاقاً، وإذا كانت الأخلاق هي ما يميّز الإنسان ويحدّده فسيلزم ضرورة أن يكون مميّز الإنسان ومحدّده هو «**تخلقه التديني**» أو «**أخلاقه الدينية**». وعليه كانت هذه المميزات والمحدّدات في حق «الإنسان المسلم العربي» هي «**الأخلاق الإسلامية**». يقول طه عبد الرحمن: «لما كان الدين الذي تعبّدنا به وتربّينا فيه هو الإسلام، فلا بدع أن تكون **الأخلاق التي نستند إليها... هي أخلاق هذا الدين الإلهي الخاتم، وليست سواها**»[٨٤].

الأخلاق الدينية، إذاً، هي ما يمدّ الإنسان بإنسانيته. ولهذه

---

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٠.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٠.

(٨٤) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ص ٢٧.

الأخلاق، مثلها في ذلك مثل العقلانية، مراتب ثلاث: أخلاق يدركها «العقل المجرد»، فأخلاق يدركها «العقل المسدّد»، ثمّ أخلاق يدركها «العقل المؤيّد»:

ـ فعلى مستوى **الإدراك المجرد** للأخلاق الدينية تكون هذه الأخلاق مجرد أحكام عملية قابلة لأن تعرف وتعلم نظرياً ولأن تُراعى وتُحترَم عملياً: «مُدرَك العقل المجرد من الأخلاق الدينية عموماً أنها جملة من الأحكام يقدِر المتخلّق على تمييزها والتعرف عليها كما يقدر على إنزالها على أفعاله»[٨٥].

ـ وعلى مستوى **الإدراك المسدّد** للأخلاق الدينية تكون هذه الأخلاق تصرفات وسلوكات يوجَّه بها العاقل تجاه ربه وتجاه غيره: «مدرك العقل المسدد من الأخلاق الدينية هو أنها جملة من العبادات والمعاملات يطالب المتخلّق بأدائها على شروطها بالقدر المستطاع»[٨٦].

ـ وعلى مستوى **الإدراك المؤيّد** للأخلاق الدينية تكون هذه الأخلاق مدرَكات من المخاطبة الإلهية الشاملة التي تتعدّى الوحي المكتوب الآمر إلى مجموع الخَلْقِ من الأنفس والأكوان من جهة، ومدْركات من المراقبة النفسية الذاتية المستحضرة للمراقبة الإلهية المستمرة لأفعال العبادة من جهة ثانية، ومدركات تجعل من عبادة الله اشتغالاً بالله من جهة

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٧٤.

ثالثة، ومدركات تجعل من معاملة الغير معاملة في الله من جهة رابعة. يقول طه عبد الرحمن:

«عن الجهة الأولى في الإدراك المؤيد التي يسمّيها «**تلقّي الخطاب**»:

«تلقي الخطاب؛ مقتضاه أن المتخلّق يعلم أنّ الحق يخاطبه في كل شيء، وأنّ هذه المخاطبة مستمرّة باستمرار حياته، وأن نصّ هذا الخطاب، إن حُفِظ على شكل رسوم في الصحف المطهرة، فمعانيه مودعة في نفس المتخلق وفي الأكوان من حوله، وأن هذه الأكوان ما قامت ولا استقامت إلا بهذه المعاني الإلهية التي **على المتخلق واجب طلبها والتعرف عليها والتقرب بها إلى حضرة الله**»(87)

وعن الجهة الثانية في الإدارك المؤيّد التي يسميها «**تحمُّل الرؤية**»:

«تحمل الرؤية؛ مقتضاه أن المتخلّق **يعلم** أنّ الله يراه رؤية لا تنقطع، وأنّ هذه الرؤية، إذا جاءته بالرضى عن أفعاله، سعد سعادة لا يشقى بعدها، وإذا جاءته بالسخط، شقي شقاوة لا يسعد بعدها، لذلك فهو **مُطَالب بأن يراقب نفسه ويراقب الله في كل أفعاله**»(88).

وعن الجهة الثالثة في الإدراك المؤيّد التي يسميها «**الاشتغال بالله**»:

---

(87) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(88) المصدر نفسه، ص ٧٣ ـ ٧٤.

«الاشتغال بالله؛ مقتضاه أن المتخلّق يدرك أنّه مخلوق للاشتغال بالله وأن الاشتغال بغيره ينبغي أن يُذَكِّره بالله دائماً وأبداً، **فلا يعقل المتخلق شيئاً إلا ويجعله هذا الشيء يعقل أمر ربه فيه**»(٨٩).

وعن الجهة الرابعة في الإدراك المؤيّد التي يسميها «**التعامل في الله**»:

«التعامل في الله؛ مقتضاه أن المتخلق يأتي أعمالاً لصالحه يبنيها على **اعتقاداته**، مُقِراً لغيره في ذات الوقت بحق الإتيان بمثل هذه الأعمال لصالحه وبحق توجيهها بما عنده من **اعتقادات**، كما يُرتِّب المتخلّق هذه الأعمال جميعها بحسب ما يقتضيه الصالح العام على أساس أن **طلب هذا الصالح المشترك يفضي إلى مزيد الاشتغال بالله**»(٩٠).

التخلّق التديني الإسلامي، إذاً، تخلّق ذو رتبتين:

- تخلّق تديني مُسَدَّد تتمّ فيه العبادات والمعاملات وفق المقتضيات الفقهية والشرعية.

- تخلّق تديني مؤيّد تتمّ فيه كل التصرفات والأفعال وفق «**معانٍ عملية** تتعدّى المستمَدّ من الفقه والشرع المنصوصين والمكتوبين إلى «**معانٍ إلهية**» مُستمَدة من كل المخلوقات باعتبارها أدلة إلهية من جهة **وباعتبارها طرقاً للتقرب من الله**

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٧٤.

من جهة ثانية: إن «المتخلّق بأخلاق الدين وحده، هو الذي يحصل رتبة العقلانية المسددة... [وقد] يرتقي منها إلى رتبة العقلانية المؤيدة متى اتقى الآفات التي قد تدخل على عمله»[٩١].

وعلى العموم «الدين» و«الأخلاق» شيء واحد «فلا دين بغير أخلاق، ولا أخلاق بغير دين، كما إنّ لا إنسان بغير أخلاق ولا إنسان بغير دين».

(٩١) المصدر نفسه، ص ٧٦.

خاتمـة

تُمثّل معالم نظر طه عبد الرحمن في تعيين كيف يكون الضبط الأخلاقي لتدبير الاختلاف التي حاولنا، باقتضاب، إبرازها اجتهاداً تجديدياً في الفكر الإسلامي العربي المعاصر ذا منطلقات دينية وذا صورة فلسفية؛ اجتهاداً توفّق في تحقيق طموح المفكّر طه عبد الرحمن إلى «خلق فضاء فكري تتحرّك فيه معاني الدين بكفاءة استشكالية واستدلالية لا تقلّ عن الكفاءة التساؤلية والتدليلية لغيرها من المعاني والحقائق المقرّرة في عالم الممارسة الفلسفية»[1]، وإلى «البتّ في مختلف المستحدَثات الحضارية» ـ وهي هنا الضوابط التخليقيّة لتدبير الاختلاف ـ بمعياري «الإيمان الملكوتي» و«التخلّق التعارفي»، وإلى إبداع فكر ديني متميّز ذي صبغة فلسفية يناسب الوقت والعصر.

---

(١) طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص ٢٢٧.

يندرج نظر طه عبد الرحمن الخاصّ بمسألة «الاختلاف» في مشروع نظريّ عام توخّى تجديد الفكر الإسلامي العربي والمساهمة في تأسيس مبادئ انبعاث إسلامي جديد ويقظة إسلامية جديدة كان المنطق فيها تجديد الاعتبار للأخلاق من جهتين، جهة «**تزكية الخلق**» وجهة «**تنمية الفكر**».

إذا كانت تزكية الخلق لا تتمّ إلا بمجاهدة للاقتداء بالنموذج الذي يُجسِّدُ التخلّق الحيّ فإنّ تنمية الفكر لا تتم إلا باجتهاد **لبناء معرفة إسلامية صحيحة** تمثِّل فكراً إسلامياً يردُّ على شُبهِ الخصوم من جهة، ويجلب الاعتراف لنفسه من جهة أخرى.

وشروط بناء هذه المعرفة الإسلامية الصحيحة، كما قرّرها طه عبد الرحمن وعمِل وِفقها:

١ ـ وضع مفاهيم جديدة غير معهودة.

٢ ـ استعمال مفاهيم معهودة، ولكن بمضامين جديدة، وذلك لأن استيفاء مقتضيات التحوّلات الثقافية التي يتقلّب فيها الإنسان المعاصر يستوجب إعادة صوغ العناصر الأولى للمضامين الإسلامية، عقدية كانت أم فكرية أم معرفية. ولإعادة الصوغ هذه مظاهر منها مظهرا «التبديل» و«التعديل»:

أ ـ فمن جهة «**التبديل**» علينا أن نضع مفاهيم جديدة بدلاً

---

(٢) طه عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ٣٠١.

من المفاهيم القديمة «تكون لها قوة إنتاجية تضاهي القوة الإنتاجية للمفاهيم المعاصرة؛ وعلامة هذه الإنتاجية هو إمكان ازدواجها بالمفاهيم المعاصرة، بحيث تتولّد من هذا الازدواج مفاهيم أخرى يحتاج إليها أو أحكام جديدة يُنْتفعُ بِها»[٢].

ب ـ ومن جهة «**التعديل**» علينا أن نُدخل «تعديلات مختلفة على المضامين الأصلية»؛ ومن صور تعديل المضمون «الحذف» و«الإضافة» و«الإبدال» و«التقديم» و«التأخير» و«التوسيع» و«التضييق» و«التفريق» و«الجمع» و«التفصيل» و«الإجمال»[٣].

ج ـ التحرّر من التّبعيّة المميتة، وذلك لا يكون إلا بإنشاء الأمة المسلمة لمفاهيم «من عندها تُعبِّر بها عن أمور حدثت أو تحدث في أحضانها؛ فليس منظور [الأمة المسلمة] إلى الأشياء والواقع هو بالضرورة عين منظور أمة غيرها ولو [كانت] تشترك معها في سِمَات كثيرة، فيتعيّن [التعبير]. . . عن هذا المنظور المختلف [وتحريره] حتى يُبلَّغ إلى الأمم الأخرى. ولا يتسنّى ذلك إلا بإخراجه على الأقل في صورة أحكام مرتّبة يُعرَف أولها من آخرها؛ ولا أحكام بغير مفاهيم خاصة يجتمع بعضها إلى بعض؛ وواجب الأمة أن تضع هذه المفاهيم المُؤَسِّسة»[٤].

---

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٠١.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٠١.

د ـ الانتهاض لدفع التحديّات المفهوميّة ولمواجهة العدوان المفهومي الذي «اتخذ. . . شكل إلزام الأمة بمفاهيم مخصوصة الغرض منها إعادة صياغة عقول المسلمين وأخلاقهم حتى يَسهُلَ قيادُهم سعياً وراء إفساد عاداتهم وطباعهم» [كإلزامهم]: «التفريق بين ما تجمع بينه اللاأمة» . . . و«الجمع بين ما تفرّق بينه اللاأمة». . . و«مَحْوَ ما تحفظه الأمة». . . و«حفظ ما تمحوه الأمة». . . و«تضييق ما تُوَسِّعُهُ الأمة» . . . و«توسيع ما تضيّقه الأمة». . . و«إملاءُ مفاهيم حيث لا تحتاجها الأمة». . . وأخيراً «هَدْمَ مفاهيم حيث تبنيها الأمة»[٥].

يدخل طموح طه عبد الرحمن إلى تجديد الفكر الإسلامي العربي في باب «**الجهاد المفهومي في ساحة الفكر الفلسفي**» المعاصر؛ يقول طه عبد الرحمن عن مساره مبدءاً وتطلُّعاً في نصٍّ جامع نُنهي به هذه الخاتمة:

[فكّرنا طويلاً] كيف نُسهم، من جانبنا، في دفع التحدّيات المفهومية التي تواجه أمتنا المسلمة، لكي تجد طريقها إلى فكر مستقل ومبدع... وأفضى بنا هذا التفكير إلى أن نُجَهّزَ أنفسنا لجهاد مفهومي في ساحة الفكر الفلسفي؛ ولما حصلنا، بمعونة الله، العُدّة المطلوبة، انتهضنا إلى أداء هذا الواجب الفكري، والأمل يحدونا في أن نُوَفَّقَ في تخليص المثقّف المسلم من الحرج الذي يجده في الإتيان بالجديد بعد أن فقد الثقة في قدراته وأصابه ما يشبه «الخوف من الإبداع»، عسى أن نبعث

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٠٢.

همّتَه إلى صنع المفاهيم كما يصنعها غيره، فيقابل المفهوم بالمفهوم والتعريف بالتعريف والتدليل بالتدليل، بل، في نهاية المطاف، يقابل التنظير بالتنظير، ولِمَ لا؟ وبذلك يَشُقُّ طريقه، حرّاً طليقاً في فضاء الفكر الواسع، فيكون ذلك إيذاناً بولادة أمة جديدة»[٦].

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٠٦ ـ ٣٠٧.

المراجـع

١ ـ العربية

كتب

عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج في تقويم التراث**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤.

ـــــ. **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥.

ـــــ. **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢.

ـــــ. **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦.

ـــــ. **روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الإئتمانية**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢.

ـــــ . **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠.

ـــــ . **سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢.

ـــــ . **العمل الديني وتجديد العقل**. الرباط: شركة بابل للطباعة والنشر، ١٩٨٩.

ـــــ . **فقه الفلسفة**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩ ـ ٢٠٠٠. ٢ ج.

ج ١: **الفلسفة والترجمة**.

ج ٢: **القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**.

ـــــ . **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**. الدار البيضاء: المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، ١٩٨٧.

ـــــ . **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨.

النقاري، حمو. **منطق الكلام: من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي**. بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون؛ منشورات الاختلاف؛ دار الأمان، ٢٠١٠.

٢ ـ الأجنبية

Conference

L'Argumentation: Colloque de Cerisy, [du 22 au 29 août, au Centre culturel international de Cerisy-la-Salle]. Textes éd. par Alain Lempereur. Liège: Mardaga, 1991. (Philosophie et langage)